馬丁路德

他解經思想的演繹與發展

Steffen Han
(韓貴友)

新加坡遠東聖經神學院

June 2026 增訂

馬丁路德

他解經思想的演繹與發展

Steffen Han
韓貴友

畢業論文

本論文之呈交係為滿足神學學士學位部分要求之需

遠東聖經學院 新加坡

1992 年 4 月

目 錄

前言		4
恩謝		
引言		8
第一章：	為甚麼是釋經學	13
第二章：	為甚麼是路德	19
第三章：	馬丁路德：英雄莫論出身	25
第四章：	馬丁路德：信仰意識	31
第五章：	馬丁路德：大學年	36
第六章：	馬丁路德：修道士	43
�七章：	馬丁路德：屬靈煉驗	49
第八章：	馬丁路德：福音的再發現	58
第九章：	馬丁路德：福音	68
第十章：	馬丁路德：宗教改革	76
第十一章：	**結語**	81
縮寫		85
註釋		85
參考文獻目錄		99

前言

本文最初作為一項研究，在當前關於路德的各種爭議中，探討路德解經思想的發展，即他如何研究聖經並獲得最大的益處，並為自己和整個基督教自聖保羅時代以來發展出一種虔誠的准則，不僅適用於他自己，也適用於整個基督教。上帝對人類有一項美妙的救恩計劃，但沒有人比聖保羅更了解它；沒有人比路德更能理解聖保羅。研究路德必然會採用一種生平敘事的方法，因為他的每一個思想方面——神學、社會、政治、解經等——都無法獨立地與他個人長期的為獲得一個和藹的上帝而鬥爭（Anfechtung）分離。

因此，對他的研究不能簡單地進行劃分，否則將對路德的公正做出不公正的評價，這或許是任何人在研究路德時所面臨的最困難的問題。本文自由討論了路德生活中的某些方面，並能夠識別出路德思想中的一些廣泛元素和主要主題：無論是神學還是其他方面，並觀察他如何在他的解經工作中操縱這些概念，以提取信徒的虔誠的基本信息。路德最關心的是已經相信耶穌的人：即信仰稱義是為已經轉化、已經稱義和已經得救的人，因為義人因信得生。

任何一個曾經研究過路德的人很快就會意識到，他的著作量如此之大，以至於會讓人感到沮喪。的確，沒有人能完全滿意自己對路德的研究和研究，因為路德是如此的神學巨人，閱讀他需要耐心和努力；然而，正如許多人所經歷的那樣，其回報是極其巨大的，對個人的益處和靈性啟迪。一個人在這個過程中不可能長久地保持不變。

我們必須記住，路德在開動他的解經努力時，並沒有預先設想聖經解釋應該符合有甚麼的一套理想規則，而是他確實走入了一些他既沒有預料到也沒有充分準備的事情。與他之前或同時期的其他改革者不同，他們受到新柏拉圖主義（通過聖奧古斯丁）、或亞里斯多德哲學思想（通過文藝復興的人文主義）、或神秘主義（通過靈

性主義者）的影響，路德直接從聖經中新鮮出發，作為他存在危機的呼籲訴求。因此，路德的解經學沒有受到哲學或精神理想主義的影響，而是實踐和實用主義，其中包含了深濃的風險因素，因為他並沒有預見他的聖經解釋的結果，與及隨後它可能產生的影響。他的解經學是一種完全由聖靈引導的開放式努力，因為除了作者自己，全能的上帝外，沒有人比他更了解聖經應如何理解或解釋。

到目前為止，仍然是事實，主要問題不在於我們沒有路德，而是如何公正和公正地描述他，正如 Lohse 在本研究中後來所指出的。問題不再是路德及其改革是否對我們仍然具有重要意義，或者我們如何提出關於改革在我們日常生活中意義的問題，而是我們是否正確並誠實地聽到他的忠告？我們是否聽從了他的訓教？當嘗試回答更多其他問題時，我們必須考慮到對路德的公正和誠實的描述，無論那類問題顯得多麼迫切。我們不應讓自己陷入如此一個陷阱，即對路德或他重新發現的福音產生扭曲，使我們無力回應這個變化中的世界，而是坐下來哀嘆並說，「這是我們所做的一切最好的，其餘交給上帝。」 而我們對自我滿足的欺騙卻浩然不覺。每一代信徒必須個人或集體地經歷某種類型的 *Anfechtung*，這種經歷不亞於路德的經歷，以便得到賦予在耶穌基督裡的福音。願上帝的義在基督耶穌裡繼續為本世代的信徒發光，就像在路德改革時期一樣。阿門。

恩 謝

謹此深表感激和衷心的感謝杜詳輝博士牧師 Rev. Timothy Tow，遠東聖經學院的校長，他四年前親自引導我順利進入遠東聖經學院，同時也擔任本論文導師，不僅耐心地審閱過最終的手稿，還提供了寶貴的意見。我也要感謝新加坡生命聖經長老會的領袖們，在我在遠東聖經學院學習期間對我的支持和關懷。

Ricky Ho，是我在遠東聖經學院的室友，也是我最好的朋友，我們曾經花了不少時間進行有益的神學討論，分享對基督耶穌福音的深切關注。在論文準備的早期階段，他曾閱讀過部分手稿，並給予了鼓勵的評論。

最後，我要感謝我的妻子黄素珍，我的 Katie， 於我專注於電腦前工作的時光裡，她耐心和體貼讓我感到溫暖的家庭生活與及她為我做的熱湯，還抽出時間閱讀了許多版本的手稿，並幫我校對了部分內容。借用路德博士的話來說：「即使是威尼斯和整個法蘭西王國，我也不願與她交換，因為上帝賜給了她給我，也將我賜給她。」 正是因為她，這篇論文得以完成並奉獻給她。

引 言

西西歐與北歐兩區域以外的基督信仰文化，在英語群體又或者曾是英殖民轄治地域的教會，一般流傳較普遍的智理思想是加爾文神學。這種現象常使信眾出自某派系至上的心理作祟誤以為歸正教會惟有加爾文神學才是最宏偉或最有系統。

加爾文(1509 –1564)深受先驅前輩的馬丁路德(1483–1546)神學思想影響，路德的道德倫理觀，甚至路德的政治觀與經濟觀在加爾文撰寫的《基督教要義》也出現回音，也離不了路德的影子。教會出現貶低路德的心理現象其因素，除了政治因素，可歸咎於一般傳言以為路德神學缺乏系統性。我們不必煽動路德和加爾文互相殘殺。其實歷史的實情原本另有不同狀況，因而逼使我們必需以公正與誠懇的心態看待馬丁路德的神學思想系統、他的系統又是怎樣地對信仰歸正作出貢獻，以及加爾文和其他復原教會和宗派頗有影響力的神學家又是怎樣直接受到馬丁路德影響。

畢竟路德與加爾文的神學思想內容與資訊也極為相同，甚至神學語法與用詞也相似，間中也見有辭字相卻定義內容有異；他倆之間的主要差異在於呈現方法與系統組織模型，碰上政治因素使然，使到福音和神學思想傳播也不幸地沿了語言和地緣政治劃分界線。

首先要瞭解的是系統神學與神學的系統兩者之間的差別。目前我們信仰的生活與準繩所接觸到的神學系統只有兩種。

一種系統是 schematic systematic theology，深受法國百科全書派人文主義思想影響，主要功能是把基督救恩作全盤計劃以圖譜覽表式呈現，多沿使徒信經的格式，擴大其內容，希望能夠把基督信仰一次過全部擠進一個完整無暇、十全十美的系統裏。其典型代表迄今有約契神學或聖約神學(Covenantal Theology)：有時，此系統亦稱為聯邦神學(Federal Theology)[1]；另一個代表是約期神學(Dispensational Theology)。大體上，這幾個系統受到清教徒和其後繼人，如，基要派、新基要派，以及獨立福音會和新福音會團體接受為基本神學，途徑清教徒外宣與差會工作傳到各區域；其主要代表性神學家多以宣教師為主而分佈英、美兩地，多以英文撰作，與西敏斯信條和其他相關的信條跟加爾文扯上關係。改革宗神學也多以約契神學為主，惟此派系只把上帝的約劃分為工作的約與恩典的約兩種；他們多以強調救恩全盤大計劃見稱。全盤圖譜格式的神學，荷蘭語和德語神學家都有。在中文神學著作方面，可推賈玉銘為全盤圖譜或覽表格式呈現之代表。除此之外，源自美國的基

要派也聲稱以約契神學為此派的基本神學，把上帝的約分為七種或廿四種兩大派系。約契神學在美國正逢修正運動浪潮衝激，產生了新約契神學。對此新派系，現在要加以評論恐怕言之過早。

全盤圖譜或覽表的(schematic)系統神學其強點不外是表層看來很有系統、整齊、易學，也可能易用，似乎把基督信仰作一次齊全的系統化呈現。然而，其優點亦是其最大弱點。世上絕不可能出現無暇十全十美的神學系統。自十六世紀以來，約契神學就為了締造一個完整完美的系統，以及辯論這個如此完美的系統應該容納些甚麼項目，比如，有沒有救贖之約(Covenant of Redemption)等問題，鬧了三、四百年。我們必須要詢問：就算是我們能夠構築一個十全十美的救恩譜圖，上帝面對一個這樣完美的得救基模尚可有甚麼角色呢。

我們必須要指出，神學操練最終目標不是織造一個抽象、玄奧，滿足形上學理想要求的全盤救恩圖(scheme)，就算其動機是多麼沌真，其藍圖是多麼宏偉，其氣勢是多麼高貴；因為在象牙塔裏築構空中樓閣不是神學的功用。我們不能為了要滿足神學理想主義要求有一個理想的系統神學就把神學系統化起來。單是這點就足夠說明為甚麼歷年來以哲學理性為基礎的神學到了最後總會崩潰失敗。神學的首要是以上帝的啟示為入場就會自動抗拒任何的基模(schema)。哲學的形上學和理性於神學的操練雖然歷經長期努力， 始終尚未能夠享受到合法地位，頻頻出現頑抗聲音。

神學思想史上最先抗拒哲學理性的基督教思想家應該是第二世紀神學家特土良。特土良堅持哲學在神學領域是多餘的 [2]；他認為只要有上帝的啟示就夠了。儘管特土良的思想肇始於對應革利免等亞歷山太派寓喻釋經法以及當時流行的異端，特土良的動機在於保護基督福音的沌正，避遭其他學說所污染 [3]，尤其是希臘哲學經已深根蒂固地佐右著基督教起源時的猶太人知識份子。哲學並非神學必定要依從的唯一理性根據；因為神學的理性基礎不是建在哲學上，也不源自哲學：神學原本就擁有自己的理性架構，而其理性的本體卻有別於哲學的理性。跟革利免和俄利根一樣，特土良也是北非的神學家，惟不同派系；革利免是亞歷山太派；特土良故鄉在迦太基 [4]。地緣因素對於形成他倆神學思想的差異有沒有影響，就不得而知。特土良堅持我們應該完全只依靠聖經與基督教的資源，這個理念，後來對馬丁路德拓導「以經釋經」的壯舉不無起靈感作用。往後任何借助哲學範疇的釋經努力從沒達到預料中的善果。到了二十世紀有些人試轉借哲學以外的學科也不見有帶來轉機。人說經得起時間考經的就是真理，那過去兩三百年的神學歷史足以證實神學經走入破產的邊緣。順帶一題，過去十餘年來，我們見到一群途徑世俗教育認識基督教，其中以宗

教比較學和社會學者，對基督教的成就和歷史以及當今的處境深表同情，卻沒有自己相信基督耶穌也沒有受洗卻自稱是文化基督徒的學者也著書立論談基督教。他們之中也有些從事把一些基督教書藉譯成中文，有者在大學執教，更有者在教會與機構擔任職務。他們這樣做出於貶視教會為一個與其他無別的社會團體，並要擊破教會和基督教優越感，鶴立雞群壟斷性的形象，且誓要在基督耶穌改變人心的益處上獲分一杯羮。此等學者多以同情基督教無神論者為眾。他們以為只要能夠掌握到基督信徒的訣竅如何成功把他律變成自律，且甘願自律受之約束，自覺向善等的其中奧秘，只需把內心淨化和自我約束轉為教育定律，作為人格昇華、精神充實的手段，即有望無需受洗入教聲稱成為基督信徒情況下即可以改變和約束社會道德淪喪的現象。但，他們又鄙視有能力改變人心的信仰渺之為一種心靈枷鎖。神學界與教會生活出現這種局面也頗耐人尋味。

神學思想必須走到街上與廣大民眾生活在一起：一起受苦，一起打拚，作靈**魂**掙扎。若神學無能為人生在世的生活寫照有直接貢獻，只淪為停留在一些抽象、高深莫測卻又充滿自相矛盾的理念，也只不過是學了神學的人的驅魔避邪的門面飾物，那麼神學比其他的科目更沒有議意。神學作為一個供人研讀的科目的要求，跟上帝本身對人類的要求是兩回事：神學作為一個科目並不代表上帝對人的要求。神學不是為它自己而活；神學的作用必需能夠引導信徒人生在世於現實中跟隨基督，見證基督耶穌，見證人對基督耶穌的信，也讓基督見證我們作他信徒，並且能夠看出上帝的現時現今的動向。上帝當今於祂要實現和達至以基督為王的國度的目標途上，已經完成了或到了甚麼階段，都是神學關心的項目。

啟示與基督論

聖靈的見證和啟示向來都是神學作業的主動者。我們甚至可以說神學是上帝的恩賜之一：就算我們不說神學是上帝的恩賜，聖靈在神學作業裏有祂自己一定的角色，是非常肯定的。聖靈的首要職務是見證基督耶穌是上帝的兒子，是復活的主，並且將要再來審判活人死人。這些事實都是神學核心，也是基督信徒的個人和團聚的認信內容。人的意志是無能認罪，更無可自視是罪人，也無能相信和領受基督的救贖，更無能頌讚上帝；聖靈見證基督時，在人的心生出信、認罪和悔改。聖靈也見證信徒的信與不信，有否得救。從這個意義而言，認信必定是出於聖靈的工作[5]。同樣的，當我們探索神學時有賴聖靈，並沒有把神學取代認信文或信條，神學也沒有自置於與信條同等地位，更沒有取代信條，因為聖靈見證信徒是怎樣相信基督耶穌，或沒有正信基督耶穌，因此，認信不是隨時隨私意而生。上帝藉著福音聖道從外向我們宣揚基督耶穌的救恩而緊抓我們心時，聖靈也同時藉聖

道在我們心內啟開我們心領受救恩與屬靈恩賜[6]。若沒有聖靈的工作，人於所謂自然的情況下是寧死也不信基督耶穌是上帝的兒子，也不甘心認罪，更談不上稱上帝為阿爸父。沒聖靈的撫育，人是沒有理所當然地效法基督耶穌對世人的愛，也依樣無能實現上帝的愛和寬容與及實現社會道德的義務。

聖靈是神學的主動者，神學必定是啟導性，作為撫育我們的理喻並領受聖靈的見證和教誨。聖靈也是神學的理性基礎。聖靈在神學作業上啟示神學領受基督的福音，理喻聖道，即聖經，並使神學援助宣教上的音福表白。若沒有聖靈出現，宣教、釋經、認信和神學探索只是空洞的學術故作玄奧的自圓其說；若沒有聖靈出現，宣教也淪為替這些玄說虛吹而已。人之所以信基督耶穌是證明聖靈在人的心內工作起了成功。這個成就是上帝自己有能力把人心從受困於罪性的枷鎖拯救並改變過來。此是一體三位格的上帝自己動用他的善從破碎的人性，重新創造新人。

啟示是神學的理性基礎。啟示也永遠都只有一個：就是基督耶穌出現的內容：就是圍繞在基督耶穌身上所發生過以及即將發生的事情：他的降生、公開布道、受苦受難、死在十架上、葬了且復活，且同樣重要的是基督的再來。基督耶穌是這些信仰內容的中心[7]。聖靈啟示的理性也只見證一個基督耶穌。基督耶穌是位格；不是抽象的邏輯。哲學的理性是以邏輯為基礎；而基督耶穌是一體三位格上帝之一格，就拒絕哲學的理性。基督耶穌的位格絕不能同哲學邏輯併題相論。

話又話回來：另一種信仰思想的系統神學是 thematic systematic theology。此類系統神學的特性在於整個系統圍繞在一些重大的神學主題為中心，並對每一個組元的互動關係加以解釋，並且闡述這些神學概念如何造就信仰生活，再進一步將這些神學主題向外擴展，涵蓋生活其他領域，如經濟、政治或就業等等。馬丁路德的神學系統就是此種系統的最佳表代。

馬丁路德對神學的重大貢獻在於他在釋經上的突破。這種突破致使他後來跟羅馬教庭發生糾紛時能夠有一個很堅固的神學立場作為信仰歸正的智力後盾。路德的突破性釋經步驟以及他是在怎樣的情況下創拓釋經的發現，迄今已有多部鉅作討論，此處不作詳述。惟路德拓倡以耶穌基督為中心，貫穿新舊兩約，最終堅認基督是上帝賦予人類救恩的義的釋經策略，與及衍生的概念，若以主題系統的途徑入門，就全然易明得多。路德的系統神學是以主題為系統架構，其模組有多個互動也互相交流的神學概念：上帝就是上帝、受苦的基督以及十架神學、律法與福音、聖經才是最終的威權，是生活與信仰的準繩等概念，後來對基督福音的歸正運動起著非常深遠影響。

除了架構與主題之外，有別於其他十六世紀途徑法國人文主義入門的改革宗神學，路德的神學也乾淨利落擺脫了希臘形上學的影響。路德跟人文主義者的糾紛離不開路德拒絕形上學在神學的角色有關。路德早在講授希伯來書時就已捨棄希臘哲學在神學持有任何角色，也否定形上學在神學的功用。路德堅持在釋經與神學作業，形上學是不能享有地位。這方面，途徑人文主義入門的改革宗神學就不及路德的神學了。加爾文的《基督教要義》就富含濃郁的希臘哲學氣息。我們無需挑釁路德與加爾文互相競爭兩者誰最偉大。他倆在神學歷史上的貢獻和地位已經獲得肯定。

然而，神學操練不能只醉心於過去的成就。今後的取向，其根源必須取自歷史出自歷史。探索今後的福音走向，要為基督耶穌有一個更誠實與忠實的呈現，此作業有必要回顧歷史，追究造成今天福音無論在傳播或對生活影響的功效，不論在西歐或東方亞洲，都幾乎呈崩潰狀態。

之後，德國的神思想演變也多以主題神學為系統，從神哲學擴進到聖經神學和以色列宗教歷史等科目。

第一章　　馬丁路德：為甚麼是釋經學

歐洲大陸十六世紀初，羅馬天主教會突然冒出一個新教派，嗣後歷史稱為基督教新教，統稱基督教會，有時也稱為抗羅宗，或復原教會。事因一位名叫馬丁路德的德國修道士為著自己的靈修需求，堅持尋找恩典、仁慈的上帝；他努力勘研聖經，在釋經的途徑上重新發現上帝之義的意涵：他無心插柳，卻無意中替基督耶穌的教會創拓了一次史無前例的更新，使福音得到正確的傳播，聖禮得到正確的施行，也使教會生活有更誠實體現。

錫華(Moises Silva)，是位近代釋經家，形容歐洲十六世紀的信仰歸正運動（一般稱為改教運動）是教會歷年來一次重大的釋經革命 [1]。當日許多最受爭端的問題，其紛爭的底線離不了聖經權威性以及圍繞在某段經文的註釋合法方法，爭個不休。路德每在唇槍舌劍激論時，義正詞嚴，意義精確，堅定不移，罷黜教皇與他統領的教會壟斷釋經最高權。路德高舉聖經權威，聖經高於一切權勢之上，連教皇和教會也需屈服在聖經訓誨之下。隨後發生的宗教爭端，路德也把詮釋註經事宜視為他自己一生最大福音事工 [2]。

今日教會有許多人對釋經學此科目深感抱怨，鄙釋經學術詞含糊不清，視作一派糊言，喻為對神學與信仰生活未必有用，實為不幸。事情不需落到如此地步。說實在的，我們也漸漸遠離十六世紀當年路德對教會生活影響活力，也鮮少感到其震撼力。我們也無需陷入回憶以往復興事蹟尋求陶醉。要是基督信仰在釋經上迷失了方向，其解脫方案，若能獲得正確使用，也可在釋經學重振活力。

歷史考據論(Historical Criticism)連同自由主義的崛起，主宰了聖經研究的主流近有兩百餘年之久。單在過去百餘年，釋經學取得不少重大成就，然而亦錯誤百出 [3]。任何人，尤其是出身不是釋經學的，若對這些註釋與解經產生質疑、批評或提出指正，即被視為褻瀆神明，冒犯神聖領域，換來咒罵，似乎遭驅入地獄了。據錫華的觀察，二十多三十年前，時間只隔了一代，較保守的基督徒群體雖然宗會之間依存著差異和爭執，常觸涉到一些相當嚴要的教義與生活方式問題，比如聖洗與成的正當解釋，尚能享受相當團結的釋經風氣。鮮少有人警示福音派其實經已醞釀著釋經危機 [4]。

在此之前，舊有的釋經學大體上只關心釐定一些詮釋的「規則」用來保護某一段經文的詮釋不偏離指定的解釋，才算正確。比如，他們花費許多時間與精力逐一解釋希臘文的比喻修詞。希臘文教員和學生均活在象牙塔的溫室裏，其教學方式、語法教科書、詞典等教材均是世代相傳沿用材料，受到指定的釋經規範保護和限制，非常絕對；教員與學生也絕對不許步離象牙塔溫室。往往，聖職高權在握者私底虔誠的怪癖意見也被視作是絕對詮釋，領受者必須就範：老師怎樣授，學生就怎樣收；以為每一個希臘字都裹著神聖訊息。據鈝遜 (D. A. Carson) 的探討，單字的字義研究，在這種情況下變成了字義全由詞源學來斷定；鈝遜強調

詞源並不是字義的可靠根據，就算能夠找到詞根和詞源，經常也概括了其他同根字的附屬語義。他進一步認為，我們也無法很有良知地假設詞源就是字義的根據[5]。另一方面，J. P. Louw 也主張語義必須不受語法組元限制[6]。

必須指出的是釋經學對不同的人有不同意思。傳統或古典釋經學是指一些引導我們進行解釋聖經時所用到的規則，加以學習。從這個義意來說，誠如 Anthony C. Thiselton 所云，釋經學就變成了釐出規定來理解古代文叢的學問，特別是語言和歷史這兩方面。釋經工作者受督促須從文體的語文開始，探討其語法、詞彙和文筆風格，分析其語言、文學修詞與歷史處境，因而得名《歷史語法》釋經論。換句話，傳統釋經學的出發點一開始就認同文叢受到當時歷史狀況所定[7]。上述的零星意見有如曠野的呼聲，警戒我們需要全面檢討釋經學理論架構，並且重新細心關注時下釋經學面臨的危機及受到濫用的情況。

過去，古典釋經學認為只要遵循釋義指定的規律就能解釋古代文叢。其底線的明理問題，卻歸知識論負責，尤其是康特模型的知識論。從此意義看，釋經學的功能在於循規蹈矩「支持、保證及澄清」已經受到認同的解釋[8]。知識論仍舊是哲學一個懸而未決，尚無從解答的謎案。後來是士萊馬赫把理解這一問題帶進釋經學，歸釋經學負責，認為理解在釋經學是可以成立的。士萊馬赫對釋經學的貢獻在於他首先質問：怎樣可能有明瞭這一回事。根據 Walter Dunnett 對士萊馬赫的研究，士萊馬赫認為明理始於釋經者通過歷史和語言的知識認同眼前的作者或文叢[9]。Thiselton 卻看出理解不能只限於累積語言和歷史的資料，以及應用註釋法之科學定律的階段而已。這才是問題的開始。按照 Thiselton 自己的話：「為解釋一篇文章，一個人可能備有所需的全部語言和歷史知識，卻還是無法明白文章的涵意[10]。」士萊馬赫到了晚年，設法修正其釋經論，改用心理學的途徑對個別案例作個別解釋[11]。這就使我們懷疑，問題的徵結可能是釋經學與知識論的關係拉得過近，從而使到兩者深感不舒。甚至也極有可能這關係，就算真有，從一開始就給弄壞了。我們是否可以無需依靠任何哲學模式的知識論也一樣能夠明白遠古文叢？

釋經學的形上問題本來就不是甚麼新鮮東西。誠如錫華指出，冰凍非一日之寒，時下的釋經危機不是偶然突發事件[12]。釋經學歷史本身就是一門很專的科

目。早在中古時期開始，解經學就已脫離神學；神學也大體上靠攏哲學，其哲學架構也從伯拉圖轉型至亞里斯多德之形上學。奧古斯丁未歸信基督耶穌之前，是一位新伯拉圖哲學教授。他認為上帝的旨意隱藏在聖經裏邊，需要由我們去發現。到了中古時代末期，亞里斯多德的哲學逐漸強盛起來，其理性主義巧遇字義釋經論的興起，兩者一拍即成 [13]。Patrick Henry 發覺伯拉圖哲學在中古時期的釋經學裏扮演著一個重大角色 [14]。他也發現，中古時代的釋經工作多由修士或主教履行，他們的職權不象現今的多擔任行政工作；昔日，他們的職責以教學與牧會為主，使到他們同廣大信徒直接接觸的時刻較多 [15]。他們因工作緊迫使然，需用一種農民和商人易明的言語把聖經的信息傳達予他們，因此，他們不處置釋經學的哲學問題，雖然有些對問題的存在不是完全聞所未聞。哲學的神學和神學的哲學，誠如 Mickelsen 所形容，控制著有思相的人，「整個中古時代，教會傳統至上，解釋聖經這事項暗淡無光，只能盲從傳統而已 [16]。」

新釋經學，其基本動機是設法為基督的福音尋找現代形上學 [17]。有許多人企圖否認它，不管怎樣，新釋經學已經重新定義了釋經學。Thiselton 提供的定義闡述了釋經學定義的最新趨向，即釋經學始於認同歷狀況兩面性：現代的釋經者，連同文叢並駕齊驅站在一個特定歷史狀況和傳統 [18]。新釋經學關心的基本問題是，誠如 Ernst Fuchs 說的，常被視為只不過是歷史資料的文叢，聖經是否可以再次成為講道的文叢，而我們卻又不必否認文叢也是歷史資源 [19]。新釋經學發現造成解經的『時距』問題，其「部分因緣應歸咎聖經從『於基督身體進行的講道文叢』變成『研究的文叢，供再造過去某段歷史時期基督論再度興盛的歷史《資料》』的歷史演變結果」[20]。Thiselton 是新釋經學的首要分析家，也是新釋經學的一位敏銳評論家，進一步表明釋經學的意義改變是徹底的 [21]。

除了改變了釋經學的定義，新釋經學也為釋經學帶來一套不同的功能：即是服務明理。Thiselton 引述 Gadamer 和其他學者，表示若想要有明理，就必須把兩個變數拉在一起，使之互相產生關係 [22]。從這意義來說，釋經學是把文叢的歷史特定與歷史狀況和現代讀者或聽眾兩者拉在一起，使之進入一種「視觀滲透」。在這「視觀滲透」，釋經者必須能夠把他自己的視觀使之與文叢的視觀有所相關。Thiselton 進一步建議，Gadamer 的視觀滲透概念是應付釋經學工作與難題的一個

可行途徑[23]。緊隨 Richard Palmer 的結論，Thiselton 補充說，解說性的釋經必須在一個已經有了意涵和用意的坪場進行，而那種假設的明理，依照 Palmer 的話，稱為前明理(pre-understanding)[24]。

Ernst Fuchs 在德國杜比根大學有位同學名叫 Gerhard Ebeling，兩者都是布特曼(Bultmann)的學生，第二次世界大戰後，他們改寫了釋經學的辯證論，從神話對抗存在的明瞭至言語對抗言語事件[25]；從此之後，釋經學也取了新名堂叫新釋經學。新釋經學運動對釋經時的語言特性及語言功能尤感興趣。他們感興趣的不是日常用語的語言詞變；對新釋經學而言，語言基本上是一種訊號或觀態，直接地說，是一種意義。根據 Thiselton 的瞭解，對 Fuchs 和 Ebeling 而言，釋經學不是要明瞭個別字彙，而是要瞭解指定的字[26]。之外，對 Ebeling，釋經學並不是一種墨守成規，盲目規律化地應用某些釋經「定律」[27]。給於一個正確的描述，Thiselton 置於釋經學中心的問題是：實際上我是怎樣能夠明瞭[28]，或者，文叢能為我帶來甚麼意義[29]。

在新釋經學的圈子，就算是布特曼自已，也尤為聲稱馬丁路德是他們的屬靈領袖[30]。關於路德思想對布特曼的釋經學影響及其源由，Thiselton 在他撰著的 *The Two Horizons* 一書 已經進行過討論。依遵 R. A. Johnson 的研究，他說在布特曼思想裏我們能夠找到的是十九世紀路德宗思想和新康特知識論的一種奇異滲合。Thiselton 徵引 Johnson 的話警示我們別把路德自已的神學思想跟十九世紀路德宗思想相提並論從而產生混淆自誤[31]。唯實際上，布特曼的路德是通過十九世紀特定傳統下的路德宗思想領受過來[32]。

早在一九六十年代，Montgomery 已經撰書挑戰 Ebeling 所瞭解的路德。他的結論是任何人，只需稍微熱悉路德的釋經撰作，就不會仿傚新釋經學那樣把路德置入辯證法、試驗性的釋經學[33]。他堅持強調問題重點不是路德的《啟信考驗》(*Anfechtungen*)在其釋經策略有沒有扮演任何角色；而是路德有沒有想要把他自己的經歷與聖經的經文來一個辯證釋經式結合[34]。新釋經學運動對路德的宣聲，無意間重新掀起路德研究新熱潮，尤其是他的釋經政策。Ebeling 也是一位頗有名望的路德學者，撰有路德釋經論書藉。

Thiselton 發現釋經學與語言的問題歷經三個歷史階段 [35]：首先是安提亞派，其代表可例舉 Mopsuestia 的 Theodore；然後是歸正運動，以及十八世紀神學浪潮。關於路德和語言的問題，Thiselton 認為路德竭盡所能強調學習語文對釋經有很大的正面貢獻 [36]。他也進一步指出，路德對語文學習的興趣不是因為出於敵對寓喻釋經法，一點都不像 Ebeling 和 Moeller 所說；路德關心的是他自己年代的經文與語言關係的問題 [37]。我們可以這麼說：關於聖經用語的問題，路德採的是務實步驟。誠如 Gerrish 所說，路德斷然拒絕把釋經的工夫視作純粹技術問題 [38]。

沿著釋經學定義的探討，我們簡要地概括了釋經學的研究焦點已經從關心解釋聖經時釐定規律以及這些規律的正當用，轉至關注經文的歷史過去性和它對現在的意義、語言特性於釋經學的角色、前明理範疇內的明瞭知識論問題、視觀滲透作為經文與釋者之間的接觸點，以及自十六世紀以來藉著基督教復原運動呈現的歷史基督教承傳問題。這些問題主導著釋經學的探討，相信將會持續一個很長時期。

第二章：馬丁路德：為甚麼是路德

路德研究的歷史演變與進展在漫長歲月裏經歷過多個階段。無疑，不同紀元的路德學者於他們之路德詮釋，引導我們以各不相同層面專注路德其人其事和他的著作之探勘。鑽研路德傳記與事工的學者對路德也持有不同印象：有人說他是「德國鬼才」，有者把他塑成「聖人楷模」；也有人叫路德為「七首妖魔」。至少有位摯友同工讚路德是先知，或者是以利亞，受上帝差遣。說真的，路德的確是德國人的改革家及先知；然而，他基本上是位神學家與釋經家。借用 B. A. Gerrish 的話，想要認識和學習路德，必須從釋經學歷史著手 [1]。我們必須認同路德創拓的更新運動，是史無前例，其最初動機是神學；不是為教會，也不是為政治。它始於路德自己屬靈生活需要，勘研聖經時遇見上帝。隨後，也因為他於自己生活藉著聖經為聖道，從而經歷了上帝於基督裏顯出的思典，以致在改正運動時，置聖經於其中心。

我們若想要正視當前諸多窘困問題：神學與釋經學、解經與詮釋、信仰與生活，並且想要對這些問題作個正確判斷，就不能忽略享譽歸正運動先驅聖賢之稱馬丁路德的貢獻。由於馬丁路德至高關心的是傳達上帝的話，以及廣倡基督徒一定要遵習的虔誠典範，這樣路德代表的不只是往事的回音而已。因此，馬丁路德依然是活的與適當的聲音。

我們從事路德研究時，可能發現一件有趣的事，即是除了拿撒勒人耶穌之外，世界沒有誰能因學者研究其人其事而撰寫的書本比路德來得多 [2]。每年有數以千計關於路德研究的書本和具學術價值的文章以十多種言語刊印面世。德文魏瑪版《路德全集》蒐集迄今已超百冊，還在增加中，這點肯定會使初學者吃一驚 [3]。

馬丁路德萬古留芳也多得二十世紀路德復興使到世界各地的研究圖書館添加不少路德的相關書藉。田立克基於他個別理由把路德復興視為立敕爾派內的運動，並認為立敕爾經已成功重新發現馬丁路德 [4]。一般意見認為，立敕爾(Albrecht Ritschl 1822-89)為對應羅馬主義、神祕主義、虔誠主義及浪漫主義掀起狂潮推出的福音有多種版本 [5]，使他致力重釋改正運動所認識的福音，於 1870 年撰寫《基督教稱義與復和論》，作系統性呈現教義，以及他對歷史虔誠主義的研究 [6]，通過此兩途徑，對塑造重要路德形象的演進作了貢獻。要瞭解立敕爾的路德形象，遵循麥根多希的建議，其出發點必須從立敕爾的思想始於神學，非是「基督徒意識」；而是在耶穌基督裏賦予的「福音」[7]。對立敕爾來說，神學的職務是要闡明啟示的真理，從此意義，神學有一定的權威個性：關於上帝，人類須要相信些甚麼；以及上帝要求人類的責任 又是甚麼 [8]。麥根多希發現這樣的結論，出於立敕爾憤恨形上學原則及推理方式侵蝕屬於信仰主權的意義範疇 [9]；他也表示立敕爾視虔誠主義為虛假的復興運動，同更正教相比，其出發點較似神祕主義和天主教鼓吹的基督徒生活理想 [10]。

關於立敕爾塑造的馬丁路德形象，Bernhard Lohse 認為立敕爾深覺得馬丁路德最大成就在於他能克服推敲性的形上學與神祕主義 [11]，從而使到立敕爾比他之前的路德學者來得強。然而，立敕爾詮釋的路德蘊含相當嚴動的弱點。Lohse 例舉 Theodosius Harnack 的投訴，立敕爾採用一些其實是神學的概念當作是路德的思想，並套上內在自由與道德的術語加以重新定義，並且簡化了或者完全忽略了路德神學的基本要素 [12]。無論如何，Lohse 覺得立敕爾的路德詮釋其結果引起神學界更加注重路德神學的重要。他認為在此之前一般心目中的「馬丁路德是位教父，他的著作也時有受到引述，卻鮮少有人閱讀。」

直到二十世紀，Karl　Holl(1866-1926)的努力有了突破，真正的路德研究才告出現。近代路德研究須要感激霍爾重大貢獻。自 1906 年起，霍爾在柏林大學擔任教授講授教會歷史。有點像他老一輩同事哈納克，較為人所知的是霍爾對希臘教父的研究，而不是改正運動的基督教之研習。霍爾的基督教歷史研究方法，有別於哈納克並剛好和他立對，即霍爾的入門始於探討主要人物的「內在」增長，並設法通過他們與主要理念和上帝觀的關係加以闡述他們的重要性。事後多年，

1963 年，信義宗在赫爾辛基舉行會議，也因哈納克和霍爾兩人爭個不休。不是全部信義宗神學家都接受霍爾解讀的馬丁路德。有人高舉哈納克於 1862 年撰寫，但遲至 1927 年才面世的路德神學的研究鉅作。Carl E. Braaten 苦訴霍爾深受立敕爾神學影響[13]。

然而，對哈納克而言，歸算的義之司法概念以及上帝的怒的現實是路德神學決定性的組份，卻被立敕爾以「神祇為了挽救他的尊嚴卻強求人獻祭如吸血鬼是野蠻與過時的描繪」而遭揚棄[14]。

1926 年霍爾年僅六十歲就逝世，他經已成為歷年來最馳名的路德學者[15]。Bense 訴說哈納克在霍爾的喪禮上褒揚霍爾對路德的研究表示「只要世上還有神學與福音教會，霍爾成為信義宗復興發動人將永受世人敬佩[16]。」

二十世紀，與霍爾並駕齊驅，促進路德研究增長的另一因素是德文魏瑪版《路德全集》面世。這是蒐集路德著作數量最龐大及最齊全的《路德全集》，分主要著作（文章）、信札、桌上談及路德翻譯的德文聖經，作四部份出版。迄今為止，是首選的《路德全集》，目前只欠關於路德著作部份尚未完工[17]。

有別於 1826 年面世的爾朗根版《路德文集》，魏瑪版按照年月順序出版路德的著作，因此，依照原訂出版計劃沒有把路德的拉丁文著作與德文著作分開刊印[18]，有助學者瞭解路德思想連續演進與變遷。首冊於 1883 年面世後，隨後陸續發現路德早期著作的手稿或學生筆記稿，其中他的詩篇講義稿(1513-15)和羅馬人書講義(1515-16)最為曠世。這批手稿的發現，其震撼性不遜色 1947 年出土的死海古卷，推出龐量的路德研究相關文叢，從而掀起了路德研究的復興[19]。

1515 年的一個秋天，座落於撒克遜的威登堡大學有位年青神學博士開始講授羅馬人書至翌年 1516 年。之後他再沒有重授羅馬人書。他的羅馬人書講義稿世人一直以為遺失了。直到最近才在柏林普魯賽國立圖書館重獲，並於 1908 年面世。前後相隔幾乎四百年！

因霍爾引發的信義宗熱潮，後人稱為路德復興，依循 Bense 的評估，具有三大特色：空前充份利用新資料；重視路德的個人觀點和意見，以及有關思想的溯源和演變，就不再依賴認信文叢了，並且專司研路德的某一方面的特定思想與著作[20]。

提到霍爾，Lohse 認為霍爾是首位配合歷史與系統觀點研究馬丁路德，因而使他比別人更能夠把路德置於神學歷史的背景 [21]。他說霍爾能夠呈現他那套更正運動神學，使它成為當代神學探討的中心 [22]，並且很有技巧地探勘問題的歷史淵源，然後追溯路德思想某方面的歷史演進。

然而，霍爾對路德的詮釋並非無缺。Lohse 概括一般對霍爾的評論主要是霍爾領略的道德論對路德有次公正；他宣稱路德教導的是「良知的宗教」也不正確；霍爾在公開場合利用路德的權威為著要支持國家主義保守政治運動 [23]。Lohse 袒護霍爾時表示霍爾死得早，尚沒有在政治舞台以及即將爆發的神學爭端扮演活躍角色。Lohse 認為若是霍爾有參與，隨後的神學爭端可能會出現不同的發展 [24]。不過，Carl E. Braaten 卻訴苦霍爾誤讀馬丁路德的稱義論。他說霍爾教導路德拒絕稱義作為上帝宣告的裁決，罪人唯獨全然依靠基督事工之說 [25]。對 Braaten 而言，霍爾其實是用康德的話講立敕爾神學 [26]。

今天，我們再一次面臨需要尋找新的途徑探討這位改革家。Eberhard Jungel 發覺探討路德對當代神學的意義可以採多面途徑。對 Jungel 來說，探討路德對當代神學的重要無疑地就是神學性的探討，就是說要探討信仰的真實可靠性 [27]。Jungel 認為當代神學面對多種虛假交替選擇的禍害，對不同的人說不同的話，其首要困窘是缺乏取向 [28]，因為它已經深深涉足釋經危機泥沼。

也因為馬丁路德首先是位釋經家，就更顯得他對當代神學探討的重要，尤其是當前的解經崩潰。馬丁路德是怎樣讀聖經？他是怎樣擺脫舊方法，轉到新方法，後人稱為路德釋經法，然後塑造整個更正教的歷史。他怎麼那樣肯定他的研究心得與解釋是正確的？

馬丁路德的煽動者和爭論家的形象蓋過他作為聖經詮釋家與首席釋經家的形象。在公眾印象中，馬丁路德的名字跟出版聖經詮釋書籍與認真釋經成就扯不上關係，是大家的忽略所致。Skevington Wood 的記錄就有一段 H. S. Nash 的話「改革家路德除了講道，就沒有作過多大嚴格的釋經工夫。[30]」這樣的意見多出於缺乏小心所致；不是成實研究應有的結論。須知道馬丁路德在德國馳名大學擔任聖經釋經教授職久達三十餘年；為糾正事實，馬丁路德出版的詮釋著作涵蓋新舊兩約。

當前詮釋與釋經是時下聖經勘研的焦點問題，馬丁路德的解經方法就有話要向我們說了，誠如 Robert Grant 深覺，就振興中聖經的神學詮釋，我們現時具有充裕理由，回顧和學習馬丁路德。伍德提醒我們，就是因為馬丁路德在擔任聖經解經科教授以及他致力履行身為神學博士的職責時，他發現若想要瞭解聖經我們就必需對上帝的義有正確的解釋 [32]。馬丁路德一生大部份時光，並且直到 1546 年當他離世安息時，依然是位講授解經學的聖經博士。有別於 B. A. Gerrish 認為「博士」或「教授」較正確反映路德的自我瞭解 [33]；然而，路德從未希罕要個哲學博士學位。他同 Staupitz 神甫在修道院梨子樹下深受世人熟悉談話，就是最好的證明 [34]。路德向 Staupitz 提出十五個理由推辭為甚麼他不需要報考一個博士學位。對路德而言，1509 年他畢業於耳弗特時，其教育生涯已告終結。誠如他自己經常闡述，發生後來世人稱為改正運動完完全全始於他履行講解聖經的學術職責的衍生結果。他的教學生涯把他置於一個他從未要求的職位，如果履行這職責對路德的自我瞭解有 丁點作用，全出於他設法儘忠並真實對待他的職責與呼召，這點 Gerrish 也表同意 [35]。

除此之外，亞洲漸漸也見華人信徒參與馬丁路德的研勘，探討亞洲處境的路德。關於馬丁路德著作的中文翻譯，早期有基督教輔僑出版社於 1957 年印發徐慶譽和湯清合譯的《路得選集》分上下兩冊，依然是迄今最佳的路德著作中文譯本；譯文流暢，收集頗為重要文叢，屬於基督教歷代名著集成系列。上冊包括「路德關於贖罪票效能的辯論」（九十五條）、宗教改革三大文叢、「論善功」與「羅馬教皇權」、「勸基督徒毋從事叛亂書」、「八篇講道詞」、「論俗世的權力」。下冊包括「論基督教學校」、「論貿易與重利盤剝」、「論翻 譯」、「施馬加登信條」、「論教會會議與教會」、「舊約，詩篇，新約，羅馬人書序文」、「羅馬人書註釋序言」、「加拉太書註釋序言」、「桌上談」以及「通信集」。其次是 1992 年香港協同福利及教育協會出版的《路德文集－信仰與社會》，雖然編輯與出版政策上有些引起爭議，仍然是近年來路德著作的中譯努力之一。香港道聲出版社歷年來也時有印發關於路德的書藉，種類也不少。

最令人鼓舞的是除了翻譯之外，也有用中文撰寫的路德傳記與研究書藉面世，對傳達亞洲人對馬丁路德的認識和探討必有一番貢獻。最近 2002 年香港基

道出版社就有一本楊慶球撰寫的《馬丁路德神學研究》。臺灣蔡麗貞對馬丁路德釋經研究也下過一番工夫。其他尚有專研路德的華人學者也必須獲得應有的鼓勵與褒揚。香港信義宗神學院及臺灣中華信義神學院也分別各設有路德研究所。同時，我們也極需要一部描寫與記錄華人研究路德的歷史。

關於馬丁路德，學者永遠有說不完的話，尤其是 1999 年 10 月 31 日世界信義宗與羅馬天主教於德國奧斯堡市簽署《稱義聯合聲明》，可視為過去三、四十年環球性教會合一運動下基督教內多宗派多管對話的一個高峰成就，以及 2001 年 9 月 11 日美國紐約市世界貿易大廈遭劫機襲擊所引起的全球震盪，置於這兩事背景再讀馬丁路德，對我們肯定會有啟發作用，也是我們忠於基督耶穌的靈修不可缺的學習功課。

第三章　　馬丁路德：英雄莫論出身

很久以前，德國艾塞納赫城紹林盆地森林西南部墨拉村莊，住有多個姓路德的家庭。由於家庭產業由幼子承受是紹林地區農家習俗，因此，漢斯路德攜了愛妻馬格烈琳德曼，也極有可能手還抱有一幼孩，離鄉背井，遷到屬於撤克森選侯領土的埃斯勒本另闢天地[1]。

1980年間，Ian Siggins 出於一時好奇，依據 Otto Clemen 與 Eberhard Mattles 兩人整理的族譜記錄，探討馬丁路德母親名字，鑑定是馬格烈琳德曼(Margaret Lindemann)[2]。她在家的乳名叫哈娜。Siggins 的研究翻出不少關於琳德曼家族以及馬丁路德童年時跟他們的來往資料，增加我們對馬丁路德童年生活、社會景況、他母親的影響以及他的宗教感應增長等方面的新鮮認識。

照 Siggins 的發現，琳德曼家族已經是個豐裕中等階級的名門望族，廣受尊敬的艾塞納赫城自由公民[3]。琳德曼家族有市議員、市長、公民，甚至在馬丁路德時代，他的表親中有者是醫學教授、議員、民事與教會法律博士、牧師、教師、大學臨時講師等[4]。現在，我們可以明瞭墨蘭頓報說哈娜來自「艾塞納赫城一個遠古及備受尊敬的家族[5]」。向來，路德學者對漢斯路德遷往埃斯勒本的理由大感不解。

因此，當漢斯路德舉家遷到埃斯納本，不是來到一個人地生疏，舉目無親的異鄉：至少哈娜的長兄經已卜居埃斯納本，並且是城裡的自由公民[6]。根據這點，Siggins 結論認為漢斯路德以他自己的勤奮努力再加哈娜家族的關係，嗣後，漢斯路德擠身埃斯納本礦業界創出一番事業，並且成為曼斯腓爾德公民「四人委員會」成員之一[7]。

漢斯路德一家在埃斯勒本住了有多久才生下馬丁，就不得而知；嬰孩生於 11 月 10 日午夜前一小時，馬格烈琳德曼能確定馬丁出生時辰，唯出生年份就不能肯定。哈娜向墨蘭頓提到是 1483 年[8]；然而，馬丁路德的弟弟詹姆士路德卻有

份記錄，而馬丁路德自己也認同他生於 1483 年，且威登堡大學學務長記事簿 *Libra Decanorum* 的登記顯示馬丁路德生於 1483 年[9]。天亮後，漢斯路德即抱了新生嬰到鄰近聖彼得教堂接受聖洗禮，洗禮由 Rennebecher 牧師主持[10]。當天也是聖馬丁慶日，漢斯路德就替兒子取名馬丁[11]。然而，漢斯路德當時的生活未必舒適，因他父親去世後沒有分獲得分文遺產，且還迫著離開老故鄉墨拉[12]。

當年，艾塞納赫城的經濟表現每下愈況，漢斯路德一家在埃斯勒本生活困苦多舛。馬丁還未足一歲，漢斯路德即於 1484 年舉家再度搬動，遷往約十英里外 Harz 山群毗鄰的小城曼斯腓爾德，漢斯在附近的銅礦到找一份工作，勞碌挨活[13]。往後七年，漢斯在艾塞納赫與曼斯腓爾德一帶地區開始涉足採礦業，創設自己的企業，並於 1491 年成為曼斯腓爾德公民委員會的「四委」之一，幾乎使他成為市議員。到了 1511 年，漢斯已經可以股份擁有兩家鑄造廠及六座礦抗。現在 Ian Siggins 可以解釋這也許借助琳德曼一臂之力[14]。琳德曼家族自由公民地位和路德之間的階級意識或許隨著艾塞納赫城經濟衰退而炎化[15]。

曼斯腓爾德之大小與埃斯勒本相同。Schwiebert 套用 Spangenber 的研究描述它是一個山城：草坪、樹林和平原圍在城牆內，並有四座塔樓護城[16]。靠近城中央有一教堂廣場，教堂毗鄰是間學校，後來為記念改革家而易名路德學校[17]。

到了五、六歲稍為勉強可以入學的年齡，漢斯路德即將馬丁送到當地的小學（稱為文法學校）讀書，往後八年幾乎每天都要上學，直到 1497 年，馬丁轉到馬格得堡讀了一年。一年後，轉到艾塞納赫，從 1501 起進入耳弗特大學。當時的人民常有在正規開學年齡七歲之前，提早一、兩年送孩子入學的習慣，墨蘭頓說，有位家庭老朋友風雨不改每天肩背馬丁上學[18]。

童年的馬丁路德貧窮坎坷，苦不堪言，每天都需沿戶上門賣唱為得是討點香腸過日子，如此淒慘的景象，近代的路德傳記學者已不再應酬了。因為這樣的圖景不符合歷史記錄，也不反映城裏自由公民的家庭生活[19]。幼年時代的路德沿門獻唱換香腸的事，根據 Siggins 的解釋，是傳統風俗使然，由幼童假扮無家可歸流浪童，上門「賣唱」，不是貧窮所逼[20]。

Schweibert 也認為馬丁路德淒慘的童年，未免言過其實，被學者過分渲染[21]。早年馬丁路德的母親需要撿柴架在背上扛回家確有其事，然而撿柴回家充當

炊事燃料，是當時十五世紀的生活情況，其他農家婦女和自由公民的師奶們照樣需要撿柴回家 [22]。生活嚴苛困苦是那時的一般生活情景。路德回憶他學生時代生活「教師比劊子手還殘忍」，而他自己曾有次在一個早上被老師體罰鞭打十五下，因為沒有背熟拉丁文動詞和名詞的詞變規法 [23]。Schweibert 指出，後來，墨蘭頓在 Pforzheim 讀書時，他也照樣每天受到體罰 [24]。或許我們可以這麼說，路德一家雖然與琳德曼有親戚關係，生活也未必就是身躺玫瑰花上的睡床。社會經濟的一般設施，尤其是銅礦工人，在十五世紀的德國，誠如 Kittelson 的描述，比我們現代在煤礦找活的工人還要淒慘 [25]。那些關於路德童年和身世淒涼的言論，照 Walther von Loewenich 的想法，應該是出於路德對其父母的尊敬之談，同時也說明以前的人家做事較有效果、謙遜及無架子 [26]。

無論如何，馬丁路德活在一個淒楚嚴峻的時代。一如 Kittelson 的發現，文藝復興最高峰時期，弗羅倫斯百份之六十的嬰兒不是胎死腹中，就是出世後不足六個月就夭折 [27]。黑死病橫掃整個歐洲大陸，其他的疾病，如，梅毒病，類似近代的愛滋病緊纏放縱亂愛的歐洲情侶；叫化乞討的，流離失所的，遭社會遺棄的，精神病患的，幾乎在每一市鎮，每一村莊，每一大街小巷，無一處沒有不見到 [28]。Kittelson 說：「進入十六世紀初期，不只是行情不好，生活困苦，民不聊生。含辛茹苦，食不果腹的困苦日子使到人民根本就不想活 [29]。」

路德在曼斯腓爾德上課的學校特別注重三個科目，即語法、邏輯學和修詞學，因而得名「三科學校」[30]。課程綱要旨在強制學生學習中古拉丁文，而不是當代的人文拉丁語，為得是要應付日後深造所需；他們也有學點音樂 [31]。少年學生也學習取自詩篇 148 篇的《萬物頌》、謝餐禱文、認罪禱文、信經、主禱文、十誡、聖母頌，以及其他培育虔誠生活必需的基本操練 [32]。

1497 年將近復活節，馬丁路德年十三歲，已能掌握起馬的拉丁文，即被轉送到馬格得堡 [33]，寄宿在一間由《共同生活弟兄會》主持的基金會學校上課。共同生活弟兄會是一個極為虔誠的平信徒宗教組織，在民間頗受尊敬 [34]。共同生活弟兄會沒有自己的校園校舍，他們借用座堂學校上課。這事件困惑了路德學者多年 [35]。路德在馬格得堡的時光極短；最使他畢生難忘的事件是安哈特王子，是方齊會修道院新入院的初哥修道士，肩上扛著一個袋子，在街上到處乞討，容顏瘦

弱，以克苦自己的身體，他以嚴刑自責自懲，跟行屍走肉，跟死了也沒有甚麼差別；路德自己說：「見到他的人都搖了頭深羨他的虔誠靈修，並為自己感到慚愧[36]。」空閒時，路德隨同學一齊參加街頭兒童唱詩班到處獻唱，從而創展現代的報佳音習俗[37]。

身處共同生活弟兄會，就以他們的虔誠生活方式薰育下，馬丁路德一生中首次接觸到一部完整的聖經一點也不出奇。不少學者申辯路德接觸到聖經沒有這麼早，並建議遲至進入耳弗特大學後他才有機會接觸到聖經。然而，遵循伍德參考過多處備受爭端的文叢，揭櫫路德沒有那麼早就能接觸到聖經之說，是貶低中古時期人民忽略聖經研讀的假說[38]。根據伍德的研究，早在 1889 年就有位名稱 Charles Beard 對這類言論提出質疑，到了 1903 年才由 Julius Kostlin 和 Georg Kawerau 更正。伍德在他的研究結論表示，有別於以往學者一般意見想像，在中古時期聖經並非無人閱讀理會，也沒有受到嚴重忽略[39]。大部份近代路德學者，重新翻查耳弗特的事件，並且細心比較《桌上談》的相關部份以及路德自己分散其他文叢的著作，認對於此事件最可靠的解釋應該是 Veit Dietrich，曾有段時期擔任路德的抄寫文書，後來返回他家鄉紐仁堡，所提出的觀點。[40]。

根據 Veit Dietrich 的話，

「童年的馬丁路德有回發現一本聖經，碰巧翻到列王記關於撒母耳的母親 [*sic*]，其內容深使他感到高興，並認為如果他能夠擁有一部這樣的書就好啦。不久後，他買了一本附有經文注釋的讀本；這就使他更高興，因為它遠比一般常見供一年讀完的課本含有更多福音引文。當他進入修道院後，他把自己的書本都全給送出去了。在這不久前，他剛購下《民法大全》(*Corpus Juris*)，而其他書本我就不清楚了。他進入修道院時，除了 Plautus 和維吉爾，其他的書本他一概沒帶。在修道院裏，有位修士送他一本紅皮革裝釘的聖經[41]。」

上述 Dietrich 所描寫的事情在時間上箝插於馬丁路德童年至進入修道院這一段時光，看來應該是路德在馬格得堡求學時，在共同生活弟兄會鼓勵青年人研讀聖經的虔誠活生薰育下引導他首次接觸到聖經，這次經驗從而使路德畢生離不了聖經。在此等畢生

Schwiebert 和伍德進一步發現在馬丁路德的時代聖經不是希奇罕見物。Schwiebert 估計從 1466 年算起之五十年內，就有十四版本高德語及四版本底德語聖經面世 [42]。同一時期 1520 年前，伍德引述 M. Reu，約有二萬至二萬七千本拉丁文聖經在德國印發 [43]。

共同生活弟兄會不單特別強調聖經，也並很積極分發聖經。他們的宗旨是要促進高質素的信徒生活，並且忠於教會。若路德在此之前尚未見過聖經，也不全無理由，因為之前在曼斯腓爾德上課時，其課室不像現代學校是沒有用到課本，只在黑板和 l 蠟板上塗鴉 [44]。

1498 年，少年的馬丁被家人接返曼斯腓爾德。歷年來路德學者就是不能確定其中原因為甚麼突然間路德需要轉校返回艾塞納赫城讀書。Siggins 認為是受到琳德曼家的直接影響。據 Siggins 探勘，事因路德的舅舅 Heinrich 在此前一年就任市長職 [45]。再加漢斯路德的礦業生意已有點成就，成為小康，即希望其兒子也能夠成家立業，出人頭，想著要送孩子去攻讀法律 [46]。對於路德的學業，琳德曼的影響最為積極，此點，墨蘭頓說：「在其致親的勸說下，像路德那樣聰穎與口齒伶俐的少年，應該多出來接觸外界與社交，所以他開始學法律了 [47]。」嗣後數年，路德果真進入法學院選修法律。

漢斯路德送孩子進入紹林盆地艾塞納赫城教會書院聖喬治學校求學也極有可能是琳德曼的勸募。艾塞納赫城是紹林的首府，根據 Scheel 估計，當時約有人口二千一百人，住有四百二十個家庭 [48]。宏偉的瓦特堡堡壘就矗立城上的最高峰，山腳下有座方齊會修道院，是城裏的企業家族 Schalbe 創設 [49]。

路德傳記學者再次推測年少的路德寄住在哪裏。Siggins 的答案是：住在他母親外家的親屬家。有個傳說 Kurt Cotta 的遺孀 Ursula Cotta，又稱 Schalbe 是位虔誠的婦人，對於年幼的路德需要沿戶討乞麵包，深表同情。Siggins 細查族譜，經過一翻鑽研後，認為琳德曼、Schalbe，以及 Cotta 都是艾塞納赫城裏的自由公民，且互相有親戚關係，屬於閉門一家親的大家族 [50]。城裏的推事及不少的地方政府官員都是出自琳德曼這個家族 [51]。少年的馬丁路德在艾塞納赫城渡過畢生最美麗的時光。

路德在艾塞納赫住了三年，目睹他成長，對他日後教育與宗教意識變遷，奠定更重大影響。在聖喬治學校，他認識一位能夠啟發他思想與心智的導師。這位恩師也是該校的校長(rector)，名叫 John Trebonis，一定是他在路德的心裏留下深刻印象。另一位卓越優秀的老師名 Wiegand Geldennupf。依循 Kittelson 的探勘，這兩位老師除了填鴨式死哽死背拉丁文生詞、動詞名詞的詞變規則教學之外，肯定也教過路德不少東西。這兩位老師一定有發現路德的潛能，並且推薦年方十七的少年路德上大學肯定有扮演一個角色 [52]。多年後於 1526 年，路德曾設法替 Weigand Geldennupf 向選候伸請一份退休金 [53]。

除了上課與文化崇尚，一定是路德在艾塞納赫親戚群體的虔誠特徵遠比共同生活弟兄會對路德的影響更來得深遠。路德說他寄居的主人家名叫 Heinrich Schalbe，後來於 1495-1499 出任艾塞納赫市長職，是方齊會的熱誠成員。Siggins 相信他同琳德曼有血緣關係，極可能是哈娜的一位兄弟 [54]。

路德是從 Heinrich Schalbe 獲悉 Johann Hilten。Hilten 的淒慘際遇對路德而言畢生難忘 [55]。除了這些人物，少年的路德在艾塞納赫也受到聖母堂的牧師兼瓦特堡山腳方齊會修道院主理 Johann Braun 之影響。塑造及對少年路德的宗教感應能起潛移默化作與深遠影響的，Siggins 認為，應該是路德在艾塞納赫社區教堂所聽到的講道，[56]。

關於路德的童年與成長，Lohse 提出的幾項問題，不易有圓滿答案。路德早年背景，就我們已知且相當肯定的事實，Lohse 說最明顯的莫過是路德的童年與少年期並沒有甚麼事情能夠預示他往後的事業取向 [57]。Lohse 認為路德在馬格得堡和艾塞納赫的經歷種種對路德都同樣重要。在這裏，路德結識終身深交的知己朋友；這裏的家庭熱愛音樂，靈修也反映方齊會士虔誠氣氛，渡過歡愉和友善的童年生活，對路德有正面與深遠影響 [58]。布雷赫特的結論也認為路德除了對某些事物較敏感之外，其童年與成長看來都很正常 [59]。

第四章　　馬丁路德：信仰意識薰育與穎蛻

我們學習路德釋經思想採用傳記寫照的策略，其作用不是要照時序列出事件的先後，而是要探勘對塑造路德的信仰意識有貢獻的各種因素：內心自我的或其他方面的。問題的重點不是我們不知道有位路德；而是怎樣才能給他有個公正的認識。誠如 Lohse 的發現，我們必須照我們所知所認識的路德去評估以往每一個不同年代對路德詮釋的結論，且同時他也警惕我們，就算在呈現各別層面的「真實」路德的時候，也極易犯誤解路德之嫌，因為迄今歷史中大部份的路德詮釋仍然是誤解路德者為眾[1]。James Kittelson 建議任何人想要公正及適當地瞭解路德，就一定要考慮到兩個因素[2]。首先，Kittelson 說，路德有一段漫長公開的成就記錄，其成就表現也遠超他自己的年代和朋輩，並且就算當今仍然還能引起眾人關注；其二，路德是位歷史人物，他也有屬於他自已的人格原貌[3]。Kittelson 之所以這樣建議，其底線假設是因為路德是可以瞭解的：而且其人其事與他的事業是互相詮釋[4]。

1958 年時，聞名的精神病分析學家 Erik H. Erikson 為仰合他自己提倡的人格學理論，試圖通過重釋弗洛伊德的精神病分析原理，並且以探勘馬丁路德年少時他與父親之間的爭紛以及其母親的精神問題對塑造馬丁路德的神學與宗教影響作為測試其原理的研究對象[5]。埃里克森受訓於弗洛伊德精神病分析學，而到了一九六十年代，弗洛伊德的人格學理論廣受嚴評並進行修改。數位馳名精神病學家，如 Carl Jung，Alfred Adler 也紛紛提出「原始激慾」與「群體意識」取代弗洛伊德的性慾驅力作為人格的基本驅動力；其他弗洛伊德精神病分析學的新派學者尚有 Hartmann， Kris， Rapaport，致力擴大弗洛伊德對自我下的定義；更有人如 Karen Horney 和 Erich Fromm 設法以社會因素來平衡弗洛伊德的人格理論過於倚賴生物學因素作為影響人格發展之說[6]。這全屬於往年知識界的流行輿論，以為精神病學是下一個歷史前線。嗣後，有不少學者紛紛延身而出，平反精神病學家

埃里克森對路德有欠公正的輿論；這群見義勇為的學者以羅倫培登最為受注目 [7]，這種對精神病分析學平反情形遍及整個治學界，不只限於神學營寨而已。

1981 年，Brian A. Farrel 重新評估精神病分析學，並認為採用精神病劇理論解釋歷史人物與事件，其局限程度遠比早期初看時更來得嚴重 [8]。他進一步闡述歷史人物與事件的分析一定要符合兩個但卻又不可能滿足的條件：即，所提出的問題必定要遠超科學與常理所能瞭解的；其次是必須具備類似精神病分析個案的現成材料 [9]。這兩個困難就大大限制了精神病分析學的實際用途，以及它應用於傳記研究的確鑿力，若果是有甚麼確鑿力可言。

埃里克森夢想能夠對歷史偉人來個精神分析；唯 Robert Lifton 卻指出精神病分析學永遠無法正面接觸到歷史偉人；而精神病分析學所能接觸到的病人卻不是偉人 [10]。Lifton 也特別察覺到精神病分析員於歷史偉人死後數百年才作的「遠距觀察」的困難。然而，Lifton 最為質疑問題是：任何一個人，活著與否，他是否能夠代表整個紀元人們的群體心理奮斗之代表力 [11]：因為其背後隱藏的假設以為擴大的歷史只不過是個人心靈的投射或楷模 [12]。

儘管如此，Lohse 並沒有完全拒絕對偉人作醫藥詮釋。不過，他說此類醫藥觀點，就馬丁路德而言，一定要容納神學與仰信層面的存在，並且探索在哪個特定時刻這些動機扮演其決定性角色 [13]。

一反流行觀點，中古時期是一個宗教熱忱非常廣泛與激烈的年代，正因為如此，如 Loewenich 強調，允許冒出宗教改革一事，並且緊扣整個國家人民的心弦 [14]。Kittelson 說的好：十六世紀人民奉行的宗教就好像他們的時代世界：他們所尋找的精神平安也受到探拓經濟安全從而被強化起來 [15]。他們深信財富與豐裕是通過勤奮努力換取而來，並且把這主幹思想應用在宗教救恩上。中古時期的宗教文化屢次重複出現的主題：懼怕與希望、死亡與永生、硫磺獄火與死後上帝審判、罪惡與懺悔，痛悔與自責自懲，也產生互作用。這些主題在教堂講道和宗教宣傳蓄意向廣大信徒群眾灌輸，深深刻印在他們的心裏，且引發預料中的效應。

Ian Siggins 的研究認為這些主題通過教堂講壇，再加講道飾詞，對塑造馬丁路德的信仰意識，比他進入修道院前或於進入修道院後，對唯名論哲學所受到的正規訓練，產生更重大且深遠的影響 [16]。Siggins 伸辯如要學習路德以及研究改

教運動，就必定要重新研究中古時期的講道風格和內容 [17]。Loewenich 也發覺中古時期的講道比我們先早所認定的要來得多 [18]。

照 Siggins 的探勘，講員可選用一些通用的模範大綱，配上內容，運用自己的修詞，擅用三吋爛舌，以不同的風格，講起道來了。[19]。講章內容可分為較有治學味的、大眾化佈道式的、靈修及神祕色彩的四大類 [20]。套用 Siggins 的話，這些講道的取向和方針多採「呼籲悔改、描繪不義及犯罪、怎樣改善生活的祕訣、鼓勵懺悔、潔淨心意、也向教友灌輸責任及煉獄的厲害；這些講道不是學者經過細心草擬的用語用詞，而是照人民日常鄙俗用語向信徒講道 [21]。」總的來說，Siggins 認為道明會士的講道風格多傾向說教式或教誨式：常有引述經文，相當接近字意釋經，頻舉例子；而方齊會士講道多擁護寓意式風格：即喜用典故，牧會應用，利用寓意、象徵及神奇傳說等等手法提升聽眾的想像力 [22]。Siggins 也發覺到他們選擇的主題及態度相當一致 [23]。上帝怒氣，地獄及死亡，是講道者最喜愛玩弄的主題，套上圖畫一般的用語用詞，教道信眾。羅倫培登揭示 1493 年 Hartmann Schedel 在 Nurnberg 出版的一本書，內有一幅全木雕圖，描繪最後審判，基督身為審判官高高坐在彩虹上 [24]，側邊還有誰也避不了的地獄。

霍爾，基於不同理由，寫出天主教會中古時期流行上帝與祂的審判這兩大主題是如何在平民與信徒的宗教生活裏扮演著舉足輕重的決定性角色。照霍爾的瞭解，自特土良以來，基督教神學事實上就一直出現兩種上帝觀同時在教會流傳 [25]。霍爾認為哲學模式的上帝觀把上帝寫成神聖不可親近，卻又很嚴苛的審判官 [26]。這概念與那些就算是得救了的信徒死後也需面對上帝審判的訓誨有密切關係。對霍爾而言，死後審判這個概念是最初期且原始的，必需或應該被基督早日復臨的盼望所取代 [27]。（我們需要想起哈納克是怎樣批評霍爾。）跟這概念同時流傳的是功德竟然演變成一種人可以向上帝施加道德壓力的屬靈器皿 [28]。通過這途徑，霍爾能夠鑑定一直以來痴纏西方神學而又無能克服的基本應力(tension)，即上帝就以祂自己而言和上帝作為可受人類影響的神祇之間的反論 [29]。這個反論被經院哲學（阿奎那和敦蘇格徒）倡導的哲學上帝觀，以及 Abelard 和克勒窩的聖伯爾納的善功論，推到最儘可能的終端。罪，只有在違反自然規則才開始算有罪，而上帝，如一般期待，就以福祉獎賞善功。經院哲學希望能夠把該兩端的應力協調

起來，並遵隨奧古斯丁的教道，認為聖禮的作用是把一種超越的力量「注入」人心，且在人心內自行因功生效 (*ex opere operato*)。在神學上稱為質性得救論 (essential salvation)。嗣後，這個概念被擴充用來解釋稱義是怎樣形成。[30]。Siggins 的結論認為中古時期多項重大教義，如恩典、獎賞善功、不至於死的罪以及該死的罪、施贈濟貧以及其他的聖行善舉、審判交待、聖徒代禱、煉獄的痛苦以及地獄的恐怖，旨在迫嚇信眾懺悔認罪[31]。Siggins 更進一步說，中古時代的講道員事實上是在宣傳一種唯獨懺悔認罪就能稱義的教義[32]。

當日傳道圈的聲音顯得異常一致，並且講道學手冊及講章藍本推薦的信息一致倡導只要有真誠的懺悔禱告認罪，上帝肯定於告解禮前或告解以外都會寬恕罪人，因此，遵循 Siggins 的結論，講道員更加強調信眾真心真誠的懺悔禱告認罪及謙虛自我反省[33]。有獨無偶，這些中古培靈主題多年後於清教徒興奮運動再次浮現。

死亡是中古時期講道的迫切主題。信徒受促需要為死亡突臨作好預備工夫，尤其是 Johnannes Gritsch 的講道，充份利用死後審判的嚴懲、恩典的時機、信徒在上帝面前的地位之未知數，以及死亡是鐵一般的事實，其後果不堪設想等的題目[34]。Siggins 認為馬丁路德受到這些培靈講題薰陶下，加上他目睹家裏致親逝世，對死亡深感恐懼是驅趕路德進入修道院的近因[35]。死亡似乎常來造訪漢斯路德的家庭。根據 Kittelson 的報告，馬丁路德退下有位弟弟出世後不久就夭折[36]，另兩位弟弟也於馬丁路德剛按立教士不久被黑死病奪走生命[37]。馬丁路德自己也歷經兩次死裏逃生的險遇。宗教信仰本來就是要處理人之為甚麼會死的問題。

總的來說，中古時代的講道是盡可能簡化宗教虔誠以迎合適合廣大信眾平民的處境。然而，簡化過程中卻無意間扭曲了福音的含意，而給予信眾一種虛設的屬靈安全感，從而滋長一種繞在罪、審判、懺悔認罪的稱義，認罪和告解等項目的惡性循環。信眾平民把講壇上宣傳出來的全盤照收，視為信仰教義內容。馬丁路德畢生難忘安哈特王子的際遇；身坐彩虹上擔任嚴苛審判官的基督的一幕，頭上一側有水仙花，象徵復活，另一側卻是一把鋒劍，顯然，在路德心裡留下深刻的印象，並且見證他一看到想到基督是位嚴苛的法官，就膽戰心驚，毛骨悚然[38]。最緊迫的難題是如何才可以避過審判[39]。教會傳講的是一個人不好等到臨終

時才懺悔或祈求上帝的恩典 [40]。說一句公道，教會的用意在於幫助信眾平民，信徒自己一定要認罪禱告，且教會有頒聖禮、朝聖、贖罪票以及 [41]。

無盡無休認罪禱告所引發的潛在心理危險問題不在我們目前的討論項目。關於這個問題，當日的神學家並非聞所未聞。唯他們只表關注苛嚴與一絲不苟認罪祈禱的習性較易驅使天性脆弱、虔誠與單純的人陷入反覆無止境的絕望，誤以為上帝從未寬恕他們的罪，又或者他們的認罪祈禱末夠澈底，所以未足以引起上帝發出慈悲寬恕他們，或者以為自己身陷罪淵太深以致上帝不願幫助他們等等的幻覺與絕望裏 [42]。轉轉側側，未澈底的禱告認罪其危險在於強求更多認罪、懺悔與贖罪苦修的惡性循環。這其中所引起的恐懼非常逼真，便到信眾平民日以繼夜擔心自己就算能夠上到天堂也極有可能槽擋在天堂柵門外 [43]。

羅倫培登認為修道院所標傍的屬靈理想也有助在馬丁路德心內掀起憧憬，驅使他進入修道院 [44]。當時一般見識以為修道院是上天堂最佳途徑，也從而得到救恩 [45]。無論如何，驅使馬丁路德為何於進入法學院數星期後，突然改變主意進入修道院的近因，不易鑑定。說淺白一點，這些因素對於薰育馬丁路德早期的信仰意識，各都極可能扮演其個別的影響與貢獻。Kittelson 的話一針見血，說出馬丁路德所接觸到的宗教信仰就好像他們年代的世界觀，幸福是用勤奮努力和善德換取而來；教會雖然有幫助，唯勤善積德還是很重要 [46]。

這就是馬丁路德帶進大學，以及嗣後帶到修道院湊成他的《啟信考驗》的信仰意識。

第五章: 馬丁路德：大學年

馬丁路德在艾塞納赫鎮學校讀書三年了，於 1501 年，才十八歲，進入耳弗特大學。要進哪間大學，路德可能有兩個選擇：比較靠近他家的萊普茲大學，或較先進的耳弗特大學[1]。那時，身為父親的漢斯路德的銅礦事業已有了一點成就，生活也富裕起來，並且還擔任市議會的議員，再加琳德曼的影響，把孩子送到耳弗特大學不是完全不合理。

當年的耳弗特是德意志國內三、四個大城市之一。城市生活相當富裕，地勢位於紹林盆地森林土地最為肥沃的地區：葡萄、花卉果園、亞麻纖維、大麻，供製作麻繩用的大麻、以及各種穀類等農產是該市的主要經濟來源[2]。耳弗特曾一度試圖爭取獨立。在教會事務上耳弗特受到邁因茨主教管轄，而在政治上卻是 Albertine Saxony 統治區[3]。耳弗特是個山城：它的森林與河川溪流的幽雅、教堂的尖塔，尤其是耳弗特座堂之宏偉，是聞名觀光景區[4]。

耳弗特大學是歐洲之歷史悠久且聲譽卓著的學府之一。有別於現代大學，其校舍不只是一種基本結構而已[5]，在路德的時代，學生人數多遠二千人[6]。當路德抵達大學時，在報到冊填寫「來自曼斯腓爾德的馬丁路德」，便被分派到宿舍；大學的宿舍極像一間修道院的斗室多過像大學生生活起居室[7]。古代的大學生活相當艱苦，紀律有素、管制嚴厲：據 Atkinson 的觀察，蠻像現代神學院的生活[8]。

Lohse 認為路德在耳弗特求學時對他日後的生涯變化特別重要[9]。後來的研究揭櫫路德在耳弗特大學攻讀的主要是綜合性的自由文理學科，有時我們稱為文科七藝 (指語法、邏輯、修辭、算術、幾何、音樂和天文)。雖然當時的文學系比不上後來的哲學系[10]；無論如何，學習這些技藝無形中裝備了路德有個批判性的頭腦、推理的技巧以及創新的思考力，於數年後當他面對教會糾紛生死關頭時，歷史見證他全力出擊的威猛。

自由通才學科又分為三學科（語法學、辯正學又稱邏輯學、修詞學）和四藝（算術、天文學、幾何學和音樂）。邏輯學是三科的核心[11]。根據墨蘭頓所云，馬丁路德幾乎讀完全部古拉丁作品[12]。實況顯然如此。到 1502 年秋天，路德已經修完了三科，並完成學士教試，然後晉升研讀自然科學、形上學、亞里斯多的倫理著作，以及學習四藝。

路德的四藝導師名叫 Jodokus Trutvetter，也是來自艾塞納赫鎮的同鄉，以及 Bartholomaus　Arnoldi von Usingen。Trutvetter 是位很有才幹的教授。他譴責經院哲學的取巧虛偽，並同簡化俄坎和比爾的邏輯[13]。路德目睹的耳弗特正處於轉型階段。Jacob Bronowski 雖然沒有說得很詳盡，耳弗特也成為經院哲學與人文主義之間爭端的中心[14]。

主導耳弗特的思想是唯名論主義思想家，有時也稱為「現代方式」(*via moderna*)，當日中古時代末期，多位首席神學家深受其影響。根據 McGrath 探究的發現，當時的大學和修道院都醉心於現代路線；直到「閣樓經驗」之前的日子，路德一直都緊隨現代方式[15]。

威廉俄坎(1290-1350)因為反駁所謂的蘇克徒派(Scotists)曲解亞里斯多德而盛行起來。一般認為造成這種曲解的部分因素是受到聖奧古斯丁、亞維森納，或坡菲留等派系的哲學影響。羅素引述 Ernest E. Moody 的研究結果認為俄坎主要關心的是要歸還一個純真、沒有受到阿拉伯和奧古斯丁思想影響的亞里斯多德哲學[16]。

為要進一步認識與激賞這個重點以及後來它是怎樣影響馬丁路德，又或者路德是怎樣從這些哲學鉤絆掙脫出來，我們就一定要想起哲學裏的理性主義與經驗主義之爭端。誠如 Garforth 指出，從西元前第四世紀開始直到文藝復興，理性主義一直主導整個哲學界[17]。造成這種情況，Garforth 進一步說，是因為它對後來的思想家所造成的深遠影響，並又受到基督教神學家和中古時期教會的權威而被強化起來。Garforth 指出，對基督教思想家而言，柏拉圖的他世界性和非物質論是意氣相投的；並且相信作為基本知識的資源只要有上帝的啟示就已經很足夠了；而對於現實的認識，單靠人類推理或智理就足以從其資源產生所要的圖景，因而對自然世界無需作緊迫性的實驗探勘[18]。

亞里斯多德是理性主義的核心，其骨子裏也是實驗思想家，並且絕不妥協地堅信理性至上[19]。自從亞里斯多德於西元前 322 年逝世後，直到文藝復興，於這段漫長歲月，實驗主義觀點受到壓制，湮沒無聞，唯沒有完全消失。後來，逍遙學派（亞里斯多德的追隨者）把他的探勘方法推前一步，開發起來，促成了天文學多項重大新發現，以及後來有助實用科學的發展。然而，實驗主義在當日的柏拉圖、亞里斯多德和基督教神學的眾勢盛旺的影響下，相形見絀，黯然失色，直到公元第十三世紀，才有自然界的知識必須經過耐心歸納推演，並以自然實驗支援，才受到認同。在羅哲培根 (ca. 1214－ca. 1294)（請別將此君與十六世紀的 Francis Bacon 混亂）和俄坎領導下，哲學隨即從理性主義轉向實驗主義。這兩人不單特別強調在探索真理時（從實驗取得的）經驗與觀察的重要性，也嘗試釐定一些供歸納推論用的規則，並且例出一套科學方法[20]。培根剛好與聖多馬阿奎那相反，認為活躍的智理其本質是有別於靈魂的實物；俄坎對哲學和政治也同樣關心。俄坎，以俄坎剃刀聞名哲學思想界，唯在他的撰作裏從未出現過這話；它是後人從俄坎一句格言，即：「若是能用少數的原則解釋，就不應該用複雜、深奧的方式來解釋，免得浪費時間。」(*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*)，一語驚醒哲學界而得命剃刀俄坎。俄坎是經院哲學最後一位大師，也是路德較傾心的一位。

要學習俄坎的神學就必要把他同阿奎那 (1224/5-1274) 以及那些導致他的神學興起的因素置在一起，並駕齊驅：俄坎也是阿奎那的神學死對頭。阿奎那主要關心的是要為宗教與哲學作為探索真理的相對角色以及他的自己的知識論尋求一項解決方法[21]。他們當時所討論的宗教不限於基督教。從一開始，希臘哲學在蘇格拉底之前，就已經深深涉足宗教的探討。對希臘人處置哲學和宗教思想，基督教思想家各有不同的反應。特土良主張基督教神學必定要跟希臘哲學毫無瓜葛；他也堅持作為真理，基督教的啟示真理就已經很足夠了。他甚至認為探討基督教神學要依靠希臘哲學是有害的。

聖奧古斯丁原是一位希臘哲學家，受訓於柏拉圖哲學，另一方面，採取較寬裕的態度對待哲學，並在討論基督教神學時充份利用哲學。聖奧古斯丁教導理性（希臘哲學）和信仰（基督教神學）並沒有相互衝突，因而置哲學於神學之下，信仰於理性之上－(*credo ut intellgam*)。

到了十二世紀及十三世紀，阿拉伯哲學家亞偉若斯(Averroes)(1126-1198)，他也是亞里斯多德思想的權威，卻把這秩序逆轉顛覆過來，擾亂即有的平衡。亞偉若斯把神學（雖然未必一定是基督教神學）置於哲學之下。亞偉若斯也主張只有專職哲學家才獲允解釋宗教經典。他引述亞里斯多德作為支持。阿奎那設法為這個爭議尋求解決。

大概一說，阿奎那堅持神學和哲學是兩種分開不同的學科，各別自主自立，各自為政，擁有各自合法地位[22]。他也覺得兩者之間有出現重疊之處。阿奎那認為有些真理是藉著神學的啟示而來；也有些來自哲學通過自然推演，更有些必需通過神學和哲學合作才能得到，比如我們對上帝的存在以及有些關於祂的特性的認識就是一個例子。對阿奎那而言，認知可有兩個途徑－－信仰之道以及推理之方法，他也把認識上帝作為神學和哲學的共同目標。這樣一來，阿奎那就避過了特土良和亞偉若斯的兩個極端，他也跨過了聖奧古斯丁把推理置於信仰之下的困窘。

在哲學而言，阿奎那是位實驗主義者。對他來說，知識是我們的智理過濾來自感官所供應的材料之產物。他認為知識是沒有天賦的；智理的內容和其作業能力有賴於感官。阿奎那也把跨越感官，邁向非唯物性現實的自然功能和屬性，歸咎智理；而唯物世界也顯示非物質，並且指向非物質的一面。因此，阿奎那就有本領用自然神學建立起他的形上學與認識上帝的知識。這就是阿奎那聞名哲學界證明上帝存在的四重（其實是五重）論證的理論基礎。

他首先批評一番關於上帝不證自明的的教理，並駁斥聖安瑟倫的本體論認為上帝存在的概念必然是於我們腦袋以外所存在「沒有大於此可思者」(*id, quo majus cogitari non potest, existit*)其底線就經認定了人首先對認識上帝有了不能經感官經驗而來的直接知識；從概念層次進行所帶來的存在論是不正確法的：即從理念至事實。因為聖安瑟倫斷言完美的概念也必然包括真實的存在。聖安瑟倫的論調稱為先驗：那就是說，經過智理（理性演繹）而來的原則或前提，不靠經驗或通過對實驗的純理概論。這樣一來，聖安瑟就更近向柏拉圖了。聖安瑟倫也是奧古斯丁修道院的一位修道士。阿奎那向來就針對奧古斯丁認為真理一定存在，而上帝就是真理，因此上帝必然存在；但是，真理是不是就一定是最先真理，即上帝，還未能不證自明；以及一個人只有通過信才能認識上帝存在的論調，極表不滿。

阿奎那對上帝存在之問題採的方法是從受造之物的存在進行實驗歸納上帝存在，這種方式稱為復天地(a posteriori)，其重點是任何科學的論據必需基於實驗觀察所得。說一句，阿奎那的那套理念沒有一項是他自己原創：全都都能在阿里斯多德裏找到，尤其是他的「第一動者」作為一切動作或運動的首因，更是如此。要瞭解他提倡的動作和變遷概念也必須依照阿里斯多德對運動的解釋，即從潛在至實在。阿奎那視第一動者或最先動者為上帝。阿奎那的第二論證是來自一連串動效因和結果，即一切世物存在必有其因源；既然一系例無限的動效因是不可能的事，因此，必定有一個首因或第一因的存在，就是人人稱之為上帝。阿奎那的第三論證出自他分析必然和可能性（或偶然）所得的結果。那位有能力把不存在物體使之存在的必然存體，阿奎那鑑定為上帝。他又倡導從真、善、美，等的完美程度提出一個論證，作為證明有一個更高的存體之存在，是至善的源頭，他稱為上帝。阿奎那的第五論證是從宇宙萬物，其設計，井井條，有規矩，受到管制，眾而不亂，必定是有上帝的存在並在管理著這個宇宙。關於阿奎那論證的批評，其利與弊，或嚴格說那些論證算不算是論證，或他對聖安瑟倫的批判，在此我們無意討論。

威廉俄坎是位方齊會士，也一樣精通阿里斯多德的哲學，卻不能完全同意阿奎那關於上帝存在的論證。但在這裏必須指出，俄坎的直接攻擊對象卻是約翰敦司蘇格徒(1266-1307)。羅哲培根、威廉俄坎以及敦司蘇格徒是方齊會士的三位經院哲學大師，在英國牛津大學受訓。蘇格徒著有多篇優秀的亞里斯多德形上學文章、一篇討論首要原則(*De Primo Principio*)的專論，兩部朗巴德(Peter Lombard)句法的詮釋，即路德後來在耳弗特授課讀本。

方齊會士跟阿奎那的神學意見相左已有一段很長久的歷史；他們雖不完全拒絕亞里斯多德，卻較傾向奧古斯丁統領的柏拉圖傳統。對方齊會士而言，他們認為智理不比意志重要，基督教的宗教與道德內容卻遠比信仰理論上的築構來得重要[23]。蘇格徒對當時的主導哲學一些原則進行過批判，並且抗拒亞里斯多德哲學和基督教的合併，也否定信的可證實論[24]。無意間，蘇格徒打開了完全否定經院哲學之可能性的門。蘇格徒站在阿維森納(980-1037)這邊，也是位阿拉伯哲學家，卻跟亞偉若斯的意見相左；相信神學的目標是上帝，而哲學的目標是存體[25]。有別於阿維森納，蘇格徒對人類智理的能力深感悲觀；而阿維森納卻認為只有通過智理才能明

白或接觸到靈魂 [26]。對蘇格徒而言，信是至高真理的基礎；信與愛是以意志為基礎；因此，意志比智理來得高檔 [27]。另一方面，蘇格徒同意阿奎那的看法：神學與哲學是兩個分別的科目，而不是彼此超越。蘇格徒這樣做是為了要保著信的利益；卻同時無意間放走了哲學。亞偉若斯認為只有亞里斯多德的哲學才能達到絕對的真理。

正當歐洲大學全力以赴，開發新學系，頒發學位，作育英才之際，亞里斯多德就這樣，途徑身在西班牙的阿拉伯哲學家二手地重入拉丁思想世界。神學和法律，醫科與文學的教學法都以異常高水平方式教導學生。沒多久，大家就發現，有些問題，哲學教課書倡導的跟基督教義有共同討論的或密切相關的課題不易協調而成為新難題 [28]。教皇曾一度設法禁止教導亞里斯多德哲學；唯大體上卻是阿奎那在歐洲大學推廣亞里斯多德的研習。聖方齊死後不久，方齊會士跟道明會士陷入學術競爭，雙方立即對神學研習就更加嚴密與強調。最主要的爭端問題是要怎樣處置亞里斯多德 [29]。

到了十四世紀，學者開始結盟組黨，有些靠攏「舊派」；有者親「現代派」。現代方式就是跟俄坎脫不了關係。他以一種完全簇新的手法處理字詞與物體之間的關係，因此普體不單單是普遍體的自體，它也是徵號，其「普遍體性」在於它的重要，不在於它的自體。對唯名論者而言，言語只是人類用來標誌物體的通用象徵。俄坎的唯名論矛頭一般上對準蘇格徒，要打擊他：相關論，因果論，尤其是宇宙的客觀性 [30]。唯名論更進一步認為沒有外助下的自然論據是無能證實或否定信和神學，他們簡直就把可驗證的神學真理從治學地圖上給沫除掉。[31]。依照俄坎，隨著他從阿奎那和蘇格徒開始推進，只有微體存在，而且我們的全部知識始於微體；因此，對經院哲學而言，一般概念或普體是不正確的，只不過是心智抽象思考過程的產物，也只是微體群共同質素的多種表達方式。所以，俄坎的知識論其底質是歸納實驗論，那就是說，直覺或觀念可以在智理裏無需「空間」作為工具下理喻物體的抽象思考，並且可以看出，抽象知識是出於感官觀念。俄坎的論據認為，我們從特定物體群的共同質素進行抽象概括，因而形成概念或普體。我們的心智，或智理，沒有特別的賦能(faculty)，因此，也為此，普體或一般概念之存在只是心智

裏的意念或思想，通過字詞或通用徵號，表達出來。在這裏，我們必須要想起俄坎的剃刀。

對俄坎而言，抽象知識首先通過實驗歸納再進入三段論法或演繹推論就必定是真的；那麼，經驗（實驗）才是我們的知識本源，而且任何超越經驗而來的知識只不過是信心。緊隨這點，對俄坎來說，不論是通過本體論（如聖安瑟倫）或是理性或實驗想要實明上帝的存在，就是不可能的事。對俄坎而言，理據是無法證實每一道的因果都能演繹回溯至相同的第一因；因此，就不能證實有一上帝存在。阿奎那認為能夠證明上帝存在最有威力的連鎖因果，俄坎卻不要跟它扯上有任何關係。而論據又無法理喻信仰；而在信仰，宗教真理的確定完全依靠上帝的啟示，哲學和神學就互不相剋，也互不佔便宜。

我們無法知道路德在耳弗特大學時對於他當代哲學爭端的來龍去脈有多熟悉，我們也需要避免把我們現代再讀哲學史的所得灌入路德對哲學的認識。顯然，當他進入修道院後，對問題曾有重新思考。哲學和神學的邏輯批判態度隨伴現代方式乘興而起，並駕齊驅的還有學者對奧古斯丁著作原本真版的歷史批判研習，以期鑑定他的原版著作，這方法也用在研習其他古代文叢，成為一種時興潮流。根據 McGrath 的研究發現，當時的學者把邏輯批判和歷史批判併合起來，使十四世紀出現了以牛津和巴黎為中心後來稱為「現代奧古斯丁」的流派[32]。十四世紀末期的神學是那麼多采多姿，然而多樣化卻使到它終須走上迷失方向的悲慘下場。人文主義對古代文叢鑑別(textual criticism)的方式用在聖經的研習，帶來了一些新氣息，使到神學有望出現新局面終於露出曙光。

第六章　馬丁路德：修道士

馬丁路德攻碩士學位時有學習亞里斯多德的物理學、形上學以及道德學， 於1505 年正月七日畢業考獲人文碩士(*Magester Artium*)學位。漢斯路德心裏非常高興並為自己孩的成就深感自豪。他立即決定要送年青的碩士兒子攻讀法律。漢斯路德甚至購得一部《民法大全》(*Corpus Juris Civilis*)，當年的主要法學教課書[1]。碩士學位部份課程需要路德在文學系擔任助教兩年；他於同年四月廿四日開始執教，並於五月二十日進入法學院 。[2]。

路德可能沒想到這是他一生中的重要關鍵之一；我們也無法獲悉他腦海中想的是甚麼。他兼職文學系助教就職講座於二月舉行，也是他任重道遠的新開始。可能是他一邊籌備四月講課，一邊想著自己的前程。五月來到了，他開始攻讀法律。開課僅一個月後，即同年六月，他向校方請得正式假期返鄉，理由不詳，徒步返回曼斯腓爾德探望父母。他在曼斯腓爾德小住一個星期；同樣，原因不詳。然而，Martin Brecht 想到兩個可能原因：他要終止攻讀法律，或者漢斯路德向他迫婚，為他兒子安排一頭門戶當對且富裕人家的婚事 [3]。無論怎樣，照路德自己的話說，他當時極不愉快[4]。Ian Siggins 認為馬丁路德當時可能是為著自己的屬靈情況內向思慮而誘發憂鬱(*tentatio tristitiae*)[5]。羅倫培登猜測路德面對可能死亡問題心中昇起沮喪。Siggins 例舉一宗發生在 1503 或 1504 年的事件，即他從耳弗特返回曼斯腓爾德，在途中他身上的配劍突然從劍鞘滑了出來，刺傷自己的腿 [7]，傷及流向頭部的動脈血管。現場離耳弗特市約有一英里遠路程，他身邊只有一位同伴。根據有關記錄 [8]，路德受傷後不能站立，血流不止，他就躺下來，舉起隻腳，用手指按著傷口；腿部腫了起來，腫狀龐然。到了最後，城裏有位醫生被請來替他傷口敷藥。記錄繼續透露，他身在野外躺在地上等待救援，當他深覺自己極有可能因不治而死亡，心中急起來，就喊道：「聖母馬利亞，救救我吧！。」過後當晚躺在床上，傷口又出血，他再度衰落，呼喊聖母馬利亞求救。發生刺劍受傷這件事時，並沒出現他下諾要做

修士的事。若是真有其事也不足為奇，因為久達兩年，路德一定是在思考著突然出現死亡的可能性。Siggins 例舉另一件他弟弟類似遭遇，有次割傷膝蓋的靜脈，也曾深恐不治而死，唯 Siggins 沒有提供進一步詳情。墨蘭頓提起這些關於路德皈主經歷或《啟信考驗》(*Anfechtungen*)*的事情時說，路德想到的是上帝嚴厲的焰怒或者是死裏逃生險歷的心境 [10]。Otto Scheel 和他的同工卻一致認為馬丁路德的童年與一般天主教青年無異：他的決定來得突然、急發、預料不到，直接肇於雷電死裏逃生險遇 [11]。無論如何，我們無法把馬丁路德選擇進入修道院的決定歸咎於單單一個因素，因為他所經歷的《啟信考驗》的內容，我們知道的並不很詳盡。就算真的如此，他的啟信考驗可能是也可能不是把路德逐入修道院的直接因素，因為最嚴重的考驗遲至他進入修道院後才出現。Loewenich 認為，在此之前路德曾反覆思考過進入修道院的意念，不無理由 [12]。

同年六月三十日，路德從曼斯腓爾德返回耳弗特大學。兩地之間路程需數日不斷徒步，相當吃力、毅力和意志力。路德是位勤勉、自動自發的人。到了七月二日，星期三，聖母馬利亞顯靈日，當時路德身離耳弗特市約有六公里，只差數小時後便可抵達城市，唯當他途經斯道特亨村莊(Stotterheim)，突然遇到雷雨，緊隨身邊出現一道閃電霹靂，單是氣壓的力量就把他擊倒在地，他魂飛魄散。這回的遭遇一定很可怕。Siggins 提醒我們，對當日德國的農民而言，氣候變化無窮，莫測高深，常被視為上帝向人民發出的特別訊息，提醒人民可能發生猝然而死，並呼籲人民尋求上帝的慈悲和恩典 [13]。對於這見解，Otto Scheel 也表同感 [14]。馬丁路德當代的人民都非常認真看待和重視宗教信仰事情。路德在驚慌失措之際，出於他的堅信本能，大聲疾呼：「聖安娜！救我！我願做修道士。」

聖安娜是礦民奉為守護聖。路德或許再次想起發生於 1503 年他呼求聖母的類似事件。Loewenich 甚至認為那次於艾塞納赫鎮經驗對路德影響重大非常，連他自己也沒察覺 [15]。嗣後於 1521 年，當路德回憶這件事時表示當年他許願不是出於甘心情願或渴望，更說不到要爭取情慾的滿足；他被猝然而死過度恐懼所包圍，並且出於情況所需被迫立誓 [16]。稍後同年九月，他至函墨蘭頓時承認任何人若於同樣情況下立誓以爭取救恩，就是違抗上帝的邪惡之法。他說：「當時我是以甚麼態度立願，連我自己也不能肯定。我當時與其說被上帝吸引，不如說被難以承受的勢力操

縱。恐怕我也是在不恭，並有褻瀆神聖之嫌情況下立誓[17]。」羅倫培登認為路德早就很嚮往修道院的理想，且深深被吸引了，就像其他數以千計的信徒一樣，以為進入修道院足以拯救自己的靈魂[18]。關於他的決定，路德事先沒有告訴他的父母[19]，至少到了他已經進入了修道院，事後因而深感懊悔；無論如何，他深信有必要遵守誓言，儘管受到摯友極力勸阻。他自覺別無他擇：上帝要他這麼做。誠如 Loewenich 說，最後分析，路德進入修道院不是命中註定，也不是悲劇；而是上帝先見之明的預定：上帝要他這麼做[20]。

馬丁路德進入耳弗特的修道院。他等了兩個星期，於同年七月十七日，申請進入「黑房」(Black Cloister)，是聖奧古斯丁隱居修道院的分所。他的父親很生氣，對漢斯路德而言，馬丁從此斷送了他個人及家人的生活保障。漢斯路德對其兒子的選擇始終都感懷疑孩子是否誤解所發生的種種。馬丁路德的反應是他可為他們禱告[21]。

當天前夕，七月十六日，馬丁路德召集他的朋友，來到他身為耳弗特大學文學系助教兼碩士的宿舍，向他們道別。他也表示希望他的朋友能夠翌日送他一程進入修道院。當他的朋友作最後一分鐘大力勸阻他時，路德卻說：「你們今天能見我，以後再也見不到我了。」他的摯友只好含淚同意。路德從沒想到有朝一日他會離開修道院；以他自己的話：他已對世界死了心[24]。

前來修道院叩門索進的人不一定就定能進去。路德必需經過一段見習期，讓他有充足時間自我真實反省，直到同年九月，能夠證實他的志意屬實是來自上帝的旨意，並且受到修道院的弟兄及院士監視他是否能適應修道院的生活。同時，為父的漢斯路德傳來其出於勉強的同意書，可能是路德之兩位胞弟逝世後[25]。進入修道院的條例要求路德揚棄全部私人財物。說明白一點，一位修道士即是一位宗教行乞者，俗稱「托砵僧」(friar)[26]。到了 1505 年九月初，當路德進入修道院六個星期後，年約廿一歲，在一項簡單而嚴肅儀式，馬丁路德正式被接受成為奧古斯丁修道院入門修道士，為期一年[27]，並且獲贈一本紅皮革聖經[28]。一年很快就過去，翌年，1506 年九月，路德就得以正式莊嚴立修道誓願，才正式成為修道士。隨即，路德亦獲通知修道院議決要立他為神甫，因而必須要修讀比爾加伯列 Gabriel Biel 撰著彌撒教規。比爾加伯列曾是杜平根大學的教授，也是一名俄坎神學大師，並把俄坎

神學思想系統化。就這樣路德涉足神學學習。不出半年，於 1507 年二月，路德被立為神甫於耳弗特座堂，數月後於 1507 年五月二日，路德首次主持彌撒。路德的父親接受邀請前來參加路德主持的彌撒，並乘坐二十人陪隨的馬車隊伍進入耳弗特，使這個日子便顯重大，且樂捐「黑房」二十金盾予。[29]

主持首祭彌撒後，路德就正式開始學習神學，導師是位名稱約翰納汀神甫(Father Johann Nathin)。除了修道院指定的課程，路德也需研讀比爾加伯列的文集。對倫巴都的《語錄》，納汀主持過廣泛講座[30]。其實，倫巴都的《語錄》是部教義神學導論，是初學者的尺牘。其他書藉，他採用的有《通用註釋》(*glosa ordinaria*)，它是中古時期的一部非常重要解經書藉[31]，以及呂拉(Nicholas of Lyra)的聖經註解叢書，呂拉採用字意解經法，拒用寓意法[32]。路德認真重視他的學業，甚至多年後還能憑記憶引述讀過的書叢[33]。

比爾加伯列(ca. 1420-1495)修訂俄坎的信與理性之間的二元相違，卑使單憑上帝的聖道就能全部傳達啟示的真理，雖然理性可以合法地用來理喻及證實它[34]。多年後，路德在他撰寫的《經院哲學派的神學辯論》時，路德也批評比爾加伯列。在別的地方，路德卻說比爾加伯列：「一般上，他都很不錯；唯談到恩典、愛、望、信和美德，他就是伯拉糾主義[35]。」

彼得倫巴都(ca.1100-1166)對罪、預定論、恩典、信及稱義的認識即緊隨聖奧古斯丁。他的《語錄》是整個中古時期的神學通用教科書。路德讚他是位「偉大的人物」，唯他的稱義論觀點，一般上都得路德的認同，只是「太淡也太弱」，因為他強調信過於強理性[36]。

路德在耳弗特大學求學時已經研讀過俄坎。俄坎在其撰著的《對話錄》(*Dialogus*)[37]特別強調聖經無謬論，聖經的權威在於它是出於上帝默示。俄坎認為聖經與聖靈同屬一本。他主強聖經或是出自其中的自然結論是具有約束力。以他自己的話：「凡聖經無記載，又或不能從其內容作合理及顯然一致性的演繹和推斷，基督信徒就無須去相信接受。」俄坎引述教父，並認為他們是聖靈的承傳啟發。路德後來發現這話含有的漏洞。俄坎進一步建議，誠如前章所述，人類的理性若非上帝幫助，就無能達致認識上帝的正確知識，而哲學的方法，就算可靠，對於只能經由啟示領受的真理就在在顯得無用武之地，也沒有價值。

俄坎也是有限。談起俄坎，Reinhold Seeberg 說：「儘管在原則上聖經權威受到認同，卻完全沒有正面探索裏邊的真理。以至最終，俄坎和他許多同輩真正感興趣的，是在強調聖經權威至上之際，要獲取一種批評工具，作為貶搖教會教理的威嚴，或者卑使教理賴以支持的論證顯得異常高深莫測，複雜無比。強調唯獨聖經的權威至上之際，唯名論者也助長並為教會改革鋪路。這種教會至上論(ecclesiastical positivism)，除了大大阻礙教會進展，對於重探聖經重要真理一點貢獻也沒有。[38]」

1508 年十月，當他人還在耳弗特學習神學之際，德意志奧斯堡修道院牧長施道比次神甫突然把路德調往威登堡奧古斯丁修道院，吩咐他在威登堡大學文學院教導倫理哲學。該所大學是撒克遜選候腓勒德力由(the Elector Frederick the Wise)於 1502 年新近創辦的大學[39]。路德開始講授亞里斯多德的尼科馬庫倫理學(Nichomachean Ethics)直致 1509 年[40]。路德並不是甚麼喜愛這份兼差[41]。路德於 1509 年三月獲頒的神學學士學位(Baccalaureus Biblicus)是由威登堡大學頒發[42]。同年秋季，路德成為一位神學碩士(*Sententiar*)--也兼任倫伯都《語錄》的講師[43]。Lohse 認為路德與施道比次倆人的結交於路德在威登堡居住時才進入深交。

路德調往威登堡一年後於 1509 年十月，在他還未來得及開始講授《語錄》的第一堂課時，就被召返耳弗特，也許是納汀神甫要他回去耳弗特[45]。路德講授亞里斯多得的尼科馬庫倫理學講義已經遺失，唯他講授倫巴都及聖奧古斯丁的一些著作手稿則有保存[46]。路德細心翻閱全書[47]。提到聖奧古斯丁，路德說：「不能讚他太高。[48]」路德有習慣在書本側邊的空位草寫講議，並憑他自己考究鑒定《論真實生活之認同》與《論靈與魂》(*De spiritu et anima*)的寫作風格判斷這兩部著作不是出於聖奧古斯丁的真跡[49]，而《論靈與魂》只是包含聖奧古斯丁思想而已。與此同時，路德運用 Johannes Reuchlin(1455-1522)撰學的教科書開始學習希伯來文。Reuchlin 也是墨蘭頓的曾舅，是德意志首位希臘文專家及文藝復興時期知名希伯來文專家[50]。他是位新聞人物，卻始終沒有加入教會改革的行列[51]。

1510 年正月，耳弗特大學的大樓和它藏書豐富優美的圖書館在一場抗議市議會壓制性增稅及財務管理失當而發生的暴動，被起義的匠工、學徒及手藝熟練的雇工暴民縱火焚燬，夷為平地[52]。市議會主席也在暴動中遭處死[53]。他們的委屈是

合理的，唯路德當時以及嗣後都譴責暴動 [55]。同年十一月，路德和一名來自同一修道院斗室的修士，名稱 Johann Lang 被派往羅馬辦理一些公事。他們於翌年 1511 年三月返回 [56]。路德有別耳弗特修道院斗室的大多數意見，支持施道比次神甫提出妥協辦法 [57]。後來，Lang 遭驅離耳弗特，逃往威登堡 [58]，而路德也於同年四月被驅往威登堡奧古斯丁修道院 [59]。路德往羅馬公幹的之旅，Loewenich 不認為對路德屬靈作育有多大作用，認為只是後來才出現認同它的重點，而其性質亦顯得模稜兩可 [60]。Lohse 認為路德對羅馬的印象多屬事後的回憶印象 [61]。或許路德於逃難到威登堡，並且在此定居下來，以不同的途徑學到更多東西。

---

*德文 *Anfechtungen*（複數），（單數是 *Anfechtung*）一詞在中文有多種譯法出現。早期有譯作安發童，最近也有譯作屬靈危機；唯筆者深覺尚未能帶出原字涵意。在英文方面，這字沒有翻譯，直接沿用原字。路德選用此字形容他所經歷跟追求真理和尋找上帝的體驗。這些體驗可能來自上帝對人的考驗，亦可能可是魔鬼對人的攻擊，出現懷疑、混亂、激動、駭懼、絕望等等心境，其最後經過掙扎與奮鬥終能理喻其中問題而豁然開朗。在此暫譯作啟信考驗，意旨打開一個人對上帝之信的考驗。希望將另出現更貼切譯法。

第七章　　馬丁路德：屬靈煉驗

馬丁路德在威騰堡定居下來，塵埃落定，斯道必茲(Staupitz)建議他進修博士學位且兼講道。[1] 並由他擔任修道院的內部傳教士。這個建議據說是在一棵梨樹下題出。[2] 路德在回應函裏給了斯道必茲十五個藉口為理由，為什麼他不需要博士學位。[3] 直到斯道必茲對他使出威權，路德才最終首肯接受建議。路德後來談到這件事時說，他被召喚去做這項差事，是被迫成為博士，完全不是出於自願，而是純粹出於服從。[4]

斯道必茲題出建議一年後， 1512 年 10 月 4 日，經過斯道必茲一番勸說，撒克森選(帝)候腓德烈(Elector Frederick the Wise)同意提供資金，惟條件是路德必須終身負責聖經教授一職；這個職位之前是由斯道必茲擔任。路德獲得許可證以便伸請博士學位。[5] 兩周後，1512 年 10 月 18 日，在城堡教堂舉行的兩天儀式上，經過五年的研讀努力，路德被授予神學博士學位。[6] 他參加了必需的辯論，並宣誓只教授真理，與及舉報任何傳播虛假信息的人仕，且獲頒博士的象徵物：聖經、帽子和戒指。[7] 儀式由安德烈亞斯‧博登斯坦‧馮 ‧卡爾施塔特主持(Andreas Bodenstein von Karlstadt)，此君後來也成為宗教改革激進派的領袖。三天後，路德正式加入神學院的參議院，並於翌週開始講授《創世記》。[8]

路德的生活點點滴滴，從此之後，其實際情況均有所記錄有所考究可以精確追溯，較之 1512 年之前或他來到威騰堡時，其之前早年生活尚有許多實況仍然不怎樣明確。[9] 他於 1512 年，有者認為是 1513 年，開始他的教學生涯，亦於往後三十餘年歲月持續逐句逐章講授聖經。

歷史並不怎樣精確定知道路德內心憂戚掙扎(Anfechtung)的經歷是何時開始。[10] 斯克維爾頓·伍德(Skevington Wood)認為這發生在他進入埃爾福特之奧古斯丁修道院

時。[11] 進入修道院應該給他帶來內心平靜和精神安慰。他渴望得到上帝的憐憫與平安。他決心做一個好修士，全心全意愛上帝。路德就在他五年從事堪研聖經幹活歲月裏，不知何夕何日變得非常憋氣，陷入深深的憂戚絕望。可能有旁人認為他已經產生了精神錯亂。這種絕望在路德研究的歷史上被稱為路德的憂戚(tentatio tristitiae)，原本是一種無名的悲戚緊張、焦慮、屈憋之類的一種對自己罪孽與及即將到來的罪的審判迫感恐懼。最先是於 1513 年他的《詩篇》授課講議顯現出來。[12] 路德晚年談到這種內心哀戚掙扎時說，這是一種徹底迷失人生的挫傷感。斯道必茲知道這一點，認為如果讓路德教神學，並給予他更多的工作，也許會對他有所幫助。斯道必茲是路德經常向其告解的對象神甫，乃是天主教虔誠生活的一部分。

多年後，路德說：「當時我是修士，我相信我的救贖功夫已經做得很完善了。每次我經歷肉體的誘惑，也就是說，許多邪惡的慾望，比如對兄弟或別人的憤怒、仇恨、嫉妒等，我嘗試過多種方式。我每天認罪告解，但無濟於事，貪婪總是回來。這就是為什麼我找不到平安，而是一直活在痛苦的折騰裏，心想：『你犯了這樣那樣的罪。你仍然是嫉妒和淫慾的受害者；你徒勞地加入了這個修道院。你所有的善行修揀都是無用的。』[13] 這個憋窘一直持續到 1514 年他歷練「樓閣體悟」(Turmerlebnis)的考驗。路德說，儘管他在修道院裡非常虔誠，但他仍然感到哀傷憋戚，因為他認為上帝對他一點都不仁慈。[14]

很可能路德的內心掙扎與認罪告解以及赦罪的問題密切相關：即罪的赦免，或者最起碼在他認罪告解時是否確有歷驗到上帝赦免他的罪。為了理解路德的憋窘，基特爾森(Kittelson)認為這是路德努力成為聖潔卻明明知道自己尚不夠聖潔的那類型的悲戚。[15] 用路德自己的話，「儘管我作為修士無可指摘，但我感覺到自己在上帝面前是個罪人，良心極度憋窘。」[16]

身為修士，路德受過嚴峻的自我分析與穩練。奧古斯丁修道院要求的完美謙卑，使他發現自我中心是人性心靈的主軸驅動力。[17] 他通過自我鞭笞、祈禱、禁食、虛襟和苦行企望與上帝和好。

誠如基特爾森的結論報說，路德後來厭惡告解（和懺悔）。[18] 在他們努力虔誠成為聖潔的過程中，修士們受促在犯下罪行後立即通過認罪告解來潔淨以漂白自己。因此，修士和修女們每天都會多次忙於認罪告解。告解者會探究與揭開其動機、情感、思想，甚至被壓抑的感覺，以肅清他們的罪過。[19] 然而，最可怕的事件發生在告解之後，突然又臆起另一與告解相互觸犯的矛盾心思或情感。此時，必須再次尋找告解者。路德親身體驗過這種惡性循環心理折磨的恐怖。這種心神折騰也出現在祈禱時的認罪告解。他曾說過：「當靈魂被這種永恆沒完没了的洪流沖觸時，靈魂感受到的也是此類沒完沒了的永恆懲罰......」[20] 然而，經常重複肅除每次失效的告解也是當日修道靈命精神與虔誠生活的重要部分。

懺悔與告解密切相關。真誠的懺悔有四個要求：不再犯罪或退步的堅定意志；要有對上帝的敬畏之心；對自己的罪孽感到悲痛和真誠的懊悔；因失去了完美而感到羞愧，這是懺悔之最首要部分。[21] 當年的教義指出，靈魂的淨化是通過頻繁的淚眼傾瀉來實現的。[22] 然而，錫金斯(Siggins)指出，往往，對罪的過度和普遍的悲痛被認為是悔罪者的正常標誌。[23] 他引述赫羅特(Herolt)和維登(Werden)的觀點，綜括了中世紀的教義教誨，只有上帝才能注入真正的內心懺悔，懺悔必須具體針對每一項特定的過犯。[24] 此外，每次回憶起過去的罪行，都必須重新進行懺悔步驟。簡而言之，那段世代一脈相承的訊息是不斷地呼籲普通百姓真誠悔罪和內心懺悔，作為靈命重生的保證。像他那個時代的許多人一樣，路德被捲入了追求靈性精神虔誠、嚴格的美德與義務、真正懺悔的本質、死亡意識，苛刻且耗力的宗教文化。最終，路德的憂戚掙扎(Anfechtung)即靈魂的苦難，癥結於人們在上帝面前的價值和地位的問題上。[25]

對路德來說，基督徒靈性精神生活的緊迫問題不是關於上帝的本質；而是如何懇求、勸慰或慰撫一位公義的上帝對人類個別罪人施恩？[26] 也是一個涉及人於上帝當下現時現刻的目的或旨意的問題。[27] 套用路德自己的話語：「因此，上帝連同祂的莊嚴得被置於一邊，因為在這方面我們與祂無關，祂也沒有願意讓我們與祂扯上任何關

聯。」[28] 這些言論必須在上帝作為公正的審判者，獎勵善人，懲罰惡人的背景下理悟。上帝是上帝。因此，公義是上帝的特徵。

民間倘有其他非正規的虔誠傳統方法足以解決罪與愧的困窘，幾可與路德在修道院和威騰堡大學所學到的齊足並驅。神秘主義者如托馬斯 ·阿 ·肯皮斯(Thomas a Kempis)和約翰內斯 ·陶樂(Johannes Tauler)就有介紹了一套肅靜心境通過冥想獲得救贖的秘術。[29] 對神秘主義者而言，靈魂的痛苦意味著上帝在靈魂裏的降生：[30] 神秘主義者忙於為靈魂做好準備，使其配得起上帝在人心內居。[31] 神秘主義者發明了苦煉，折磨自己；[32] 然而對路德而言，他的折磨來自於他被教導的規範和聖經教義之間產生的繃緊。

大約在 1511 年路德前往羅馬的同時，人文主義者德西德里烏斯 ·伊拉斯謨(Desiderius Erasmus，約 1466-1536)發表了他的《愚人頌》，此書立即受到廣泛閱讀。伊拉斯謨表達了當時強有力思想家之群的不滿。[33] 修士和經院哲學家已不再是重要的智理驅動力群，也不再受到尊敬。他們被視為只是形式的象徵，僅適合充場面亮相的盲從者且缺乏尊重的一伙，無法觸及聽眾的心靈精神。

伊拉斯謨在 21 歲時成為奧古斯丁修士，1492 年當神甫。他對當時的神學和知識生活以及教會感到失望。他遍遊歐洲，在英國結識了托馬斯 ·莫爾(Thomas More)；[34] 歲時伊拉斯謨開始學習希臘文，並於 1516 年發表了希臘文新約全書。早在 1501 年，他已寫過一本《基督徒戰士手冊》，介紹共同生活兄弟會的虔誠生活。伊拉斯謨和路德之間有著漫長而痛苦的交往關係。路德在神學問題上拒絕了人文主義。

路德所學的神學同等於上帝與人之間的契約神學。阿利斯特 ·麥格拉斯(Alister McGrath)在其獨立研究裏總結道：

> 上帝與人類訂立了一個契約或協議
> （拉丁詞 pactum 用來表達這個概念）。
> 這個契約（或協議）規定了某些條件，

在滿足這些條件之前是不可能被稱義的。
上帝承諾，只要人在信心和謙卑中轉向上帝，
他就會稱義。信心和謙卑都是人的努力虔誠，
可以在沒有上帝恩典助力下達成。
一旦這些前題條件得到滿足，
上帝便基於他的承諾，必須稱義相關個體。
上帝對人的恩典體現在他建立了一個框架，
在這個框架內，人可以通過最小的努力虔誠就可得到稱義。
然而，這仍然需要明確而具體個人努力。[34]

基特爾森也有相似的觀察，他寫道，在這個契約中，「為人類的主動崗位找到了空間。個別基督徒在自己的救贖中有積極角色。只需要履行契約中的人需要做的那些努力虔誠的部分即可。」[35] 他說，這種神學思素在中世紀後期是非常合情合理，以至於被轉化為口號：「那些盡自己所能努力虔誠的人上帝是不會對他拒絕恩典。」36 麥格拉斯進一步指出，對中世紀後期的民眾來說，上帝在救贖問題上給予罪人任何特殊幫助是難以置信的。[37] 上帝不應被視為偏袒任何一人。所有人必須在沒有上帝恩典幫助下滿足所需條件。這樣，「上帝的公義」(iustitia Dei)才被解釋為是上帝的超然屬性或特徵，以完全的公正和公平來審判我們。[38] 為滿足稱義的前題條件，完全的服從是必需的：任何人一旦滿足了信心和謙卑的努力虔誠基本前題，上帝的裁決就是稱義，誠如他所承諾的。

隨著路德進一步推進此等中世紀使人心平氣和與屬靈精神的處方至其邏輯終端，他很快就發現真宗教不局止於人內心的真誠傾向或熱摯努力虔誠以獲得個人的救贖，因為每當他嘗試做更多好事和更努力行善時，他就越發現他所做的一切努力虔誠就更把焦點集中在自己身上。[39] 他將這種自我激勵的力量稱為「淫慾」(concupiscentia; concupiscence)，釋為人性的總和。[40] 因為從他自身經歷的努力虔誠他非常確定，懺悔的真誠以及隨後的懺悔行為以及每一次好的行為都變成了另一種罪行過犯，因為它發自貪婪的慾心。[41] 對路德來說，這顯示了要滿足公義上帝的前題條件是不可能的。

當路德讀到聖奧古斯丁的預定論，即上帝在其深奧不可測的旨意裏已經揀選了一些人得救，另一些人受詛咒，路德的憂戚掙扎(Anfechtung)即刻起了新的認知轉變。[42] 因此，對路德而言，上帝在這方面無視人的努力虔誠。當把這個論點與聖奧古斯丁關於稱義的教義置於一起對比思考[43]，即稱義就不是一個法庭裁決，上帝不是因信仰基督的受苦而宣告的赦免；相反，稱義是一個持續終生的過程，是上帝的義和恩典灌進入心，更進一步，此論誨在中世紀的救贖計劃裏，只適用於得救的選民而已，那麼實際上上帝就是一個惡棍。[44] 路德後來當他發現情況並非如此時，他說聖奧古斯丁對義的歸算問題表達得不夠充分。路德的話是：「起初我不僅僅是讀聖奧古斯丁，而是吞噬了他。但是當保羅為我打開了門，讓我解悟到什麼是因信稱義時，聖奧古斯丁就結束了。」[45]

若不是更早，就是直到路德開始講授《羅馬人書》時，對路德而言通住使徒聖保羅的門路才算開竅。直到那時之前，路德還活在憂戚掙扎(Anfechtung)，依然在摸索：「我如何找到一個仁慈的上帝？」(Wie kriege ich ein en gnadigen Gott?)答案就在路德釋經持之以恒的堪研努力下獲得解悟。因此，討論路德的聖經詮釋思素不能與他的神學發展和生平軼事割裂開來。路德的神學思維導向，總的來說，富含感性的存在主義思想特徵以及他自己傳記事歷的豐富元素。要理解他的神學和釋經思想，首先就必須設法理解身為基督徒兼聖經教師的馬丁路德。

馬丁路德在威騰堡大學執教講授聖經時，從 1512 年至 1546 年久達卅多年之那一整段時光，講授了聖經中的十三卷經書。他通常每週只講課兩次，除此之外，還要處理其他行政職務，並且每週進行多次講道。路德極有可能以一系列的《創世記》課堂開動他教學生涯，雖然這個問題因缺乏謄本檔案仍存有些爭議之處。如屬實，據埃里克·W·格里奇(Eric W. Gritsch)的推測，就應該是於 1512 年 10 月 25 日至 1513 年間。無論如何，路德於 1535 年至 1545 年間再次講授創世記，直到他與世長辭。

我們非常確定路德於 1513 年夏天開始講授詩篇。來自希爾德斯海姆市(Hildersheim)的牧師約翰·奧爾德考普(Johann Oldecop)在他的日記裏有實錄路德於 1513 年講授詩篇。此套 1513 年至 1515 年的詩篇講義《詩篇口錄》(Dictata super Psalterium)不應與 1518 年至 1521 年期間的第二次套的詩篇講義《詩篇操作》(Operationes in Psalmos)混淆，因為路德對詩篇進行了兩次授課。講義材料是在夏天準備，而實際講課朔於 1513 年 8 月 13 日。顯然，他充分選用了當時最新的釋經書籍：法國人文主義者勒費弗爾·達泰普勒斯(Lefevre d'Etaples)撰寫的《詩篇五式》(Psalterium Quintuplex)，以及尼古拉斯·萊拉(Nicholas of Lyra)和布爾熱**的保羅**(Paul of Burges)**選寫的釋經**書籍。48 看似他在理解約翰內斯·羅伊赫林(Johannes Reuchlin)所著的《基本希伯來語法》即《De Rudiments Hebraicis》一書可能碰到一些困難。

該次《詩篇口錄》(Dictata super Psalterium)的講學是路德的神學和釋經思維發展的關鍵時刻。也正是在埋首研讀《詩篇》時，路德對上帝的義有了新的理喻，並從這理解奠下基礎日後在講授《羅馬人書》時對因信稱義有了更確定與結晶的定義。在《詩篇口錄》(Dictata)中，我們開始目睹路德如何善用神學作為批判性思维工具來探索與戳問聖經。科學界有句常聽到的箴言：遇到難題，題出正確的戳問總比為錯誤的問題尋找正確答案更為重要。路德似乎不只是掌握了提出正確索問的藝術：因為戳問必須要能更具體地繪出問題的輪廓。[49] 我們也別善忘，路德曾受過經驗歸納法的訓練，這對他大有幫助。誠如斯克文頓·伍德(Skevington Wood)所描述那樣，路德以他的創塑性方式抓住了因信稱義為聖經柱軸，並用它把整個信仰結構推挪到新的位置。

路德的《詩篇口錄》(Dictata super Psalterium)講義手稿是於 1885 年和 1886 年絡續先後被發現而得以重見天日。[51] 關於路德在《詩篇口錄》(Dictata)裏的釋經方法，我們無閒暇未能全都給識別出來。然而，有些較重要釋經方式我們應該題出來說一說，以避免過於牽強使我們把狹窄思維誤作嚴格錯把路德的釋經方法與他確立的神學概念劃分了，因為路德的神學思想總體上含帶詮釋學的性質。

路德在他首階段詩篇講課裏，仍然使用傳統或典型中世紀方法，在句行間和頁邊寫下簡短註解(Glossae)，並撰寫下詮釋的評論部分(Scholia)。文本的註解通常是一些簡短的語法解釋，針對一個詞彙或生字或短語，甚至整個句子（類似於單字詞彙研究）。Scholion 是詮釋，對聖經文本的一個辭字、短語或句法話用散文下筆寫錄短篇的註釋，文的長短亦可能延續到一段話甚至幾頁。爾後，《詮釋》(Scholia) 也就湊成了正規的路德式詮釋楷模。路德沒有把註解 (Glossae)和詮釋(Scholia)置於一齊發表，使得我們要重現路德實際上是如何講授這些課程顯得頗有難度。[52] 看似他首先對一些詩篇進行了幾個簡短的註解 (Glossae)，然後才開始下筆寫詮釋 (Scholia)。然而，到了 1518 年，他第二次詩篇講課時，路德已經棄而不用註解(Glossae) 和詮釋(Scholia)。這樣做，無疑，他與傳統做法下了重要決裂。[53] 路德使用的是拉丁文聖經。此外，他還使用詩篇五語對照平行本：拉丁語、法語、羅馬語、希伯來語、古意大利語。54 路德似乎是向學生口授，因此稱之為口述(Dictata)，他可能不完全按照筆記逐句逐字講課。[55]

在這些早期的詩篇講義裏，路德還是很典型的經院學者，並且經文均以四重式意義呈現。洛斯(Lohse)說，在這方面，路德似乎甚至比尼古拉斯·萊拉(Nicholas of Lyra)與法伯·斯塔普倫西斯(Faber Stapulensis)的做法還要落伍。[56] 同時，洛斯(Lohse)認為，路德使用四重意義指向以基督論為中心的釋經式，[57] 此使他比同時代人更為優越。洛斯(Lohse)進一步留意到，在這個早期階段，路德已經開始區分經文的實體、精神和語言，以及上帝與人和世界的關係。[58] 當時蛛絲馬跡已經可以看出路德對隱藏的上帝這個項目有了思考，往後於路德的神學思想，組成一個佔據顯要角色的主題，猶其是他對上帝觀的瞭解。

路德早期詩篇講義最獨特之處在於這些講課裏浮現的神學主題。可以理解到，這些主題與他的憂戚掙扎(Anfechtung)不無關係，顯示出路德在聖經中尋求解決個人宗教憋慮的方法，而他的神學即也構成了他信仰的重大內容。因此，路德的神學具有詮釋學性質。洛斯(Bernhard Lohse)指出，這些主題包括審判、自我控訴、自我謙卑、承認自己是罪人、公義、稱義和恩典，這些都是他神學核心的焦點。

這些主題在中世紀的神學圈中並不陌生；然而，路德以新的視角呈現了它們。埃里希·福格桑(Erich Vogelsang) 認為，路德以很有創意的方式將寓意釋經與基督論解釋結合，成為後來路德摧成以基督為中心的神學之關鍵思維，特別是他對上帝的義的發現。他抓住了勒費弗爾(Lefevre)的二重辭義釋法：即字義與歷史意義對比字義與圖讖(預言)意義，後者指向基督，因而映出聖靈的意願。[61] 此套圖讖釋經樣式在中世紀的釋經學也不陌生，例如聖奧古斯丁將文字和聖靈區分開來。然而，路德將聖靈等同於基督，將上帝的公義等同於基督的位格本體 [62]，從而使上帝的公義不再是懲治性的義懲罰惡人和獎賞好人。在此背景下，路德領悟基督為上帝的恩典。他進一步應用寓意規則，邁進信仰領域，將上帝的公義與基督的恩典聯繫起來賜信的於人。[63]

在此基礎上，路德在論釋詩篇 28 篇時說：「他們不明白惟有在基督裡他們才會被稱義，而不是靠自己努力虔誠。那些試圖在沒有基督的情況下得救的人，正是那些不明白上帝在基督裡的工作的人。」往下一段他進一步說：「他們以為那些可怕嚇人的努力虔誠是必要的。他們從未領悟過『主的工作』一詞的含義......作為信的屬靈精神工作也是信所能識別的？」

這不僅如此，路德還暗示他也區分律法和福音。在釋論詩篇 72 篇時，他寫道：「福音還有許多其他名稱：基督的律法，和平的律法，恩典的律法......這並不奇怪，為什麼『恩典』或『恩典的律法』（這是同一件事）既是審判又是公義。必須看到的是：毫無疑問，在祂審判，祂也使相信祂的人稱義。」[65] 對路德來說，福音是上帝公義的判決。再往下點在詩篇 72 篇，他說：「當我說福音是審判和公義時，其義思必須指含蓋福音的整體為理解，即是說福音本身的實質在上帝的運作下得以實現和全面完成，那就是審判和公義，基督亦藉此統治教會的工作......[因此，福音，當它實現時，是審判也是公義，是上帝的工作，是上帝的方式，與及所有其他這些專用辭彙，就像基督在他的位格本體，就是聖經所寫他的一切。]」[66]

第八章　　馬丁路德：福音再發現

路德在詩篇講課期間最令他自己感振奮的時刻，可能是他講釋到詩篇 30/31 篇之後的數章，猶其是來到詩篇 70/71 篇。路德奇妙地將註釋方法與神學特點交織在一起，無意間解開了他內心的宗教憋慮。

事後路德自己回憶說：「當我在教皇制下讀到『憑你的公義拯救我』（詩篇 31:1）與及『憑你的真理』（詩篇 31:1）那一瞬間，我立即聯想到認為這個上帝的公義是復仇的憤怒，即是上帝的憤怒。當我讀到「上帝的義正在這福音上顯明出來時（羅馬人書 1:16-17），我內心極充滿憎恨就鄙棄保羅起來。」當路德來到詩篇 70/71 篇時[1]，他再次遇到同樣的句子「憑你的公義拯救我」。有別於之前讀到詩篇 30/31 篇「你的公義」路德僅在相關句子底下加劃線條強調一番[2]；然而當他講到詩篇 70/71 篇那刻再次遇上此詞彙，此時此處路德就添上幾句話自己的話，他詳細闡述了這個辭義。

路德首先引導學生注意第 1 節裏的個別單字，他說：「一個人若尚未對財富和世界失去希望，也未對自己失望，他便無法對上帝抱有盼望。他也怎樣都不會感受到永遠無法理解的困惑。」[3]

對路德而言，在他講授詩篇的那段時光，他對上帝公義的認知從一種作為上帝懲治我們而定罪的途徑並使我們自我定罪之主觀公義的理喻，肯定地醞釀著轉變為一種客觀的上帝的公義。埃里希·福格桑(Erich Vogelsang)肯定地認為，從註釋(Scholia)手稿裏他能夠證明，路德已經發現了光輝，就在保羅的信息「義人必因信得生」獲得了新意義。[4]

屆時是 1514 年，講到第 15 節的尾段，路德說：「此處你必須應用你的全部邏輯，因為字母顯出詞彙，而詞彙顯出意念。因此，律法標注福音，福音則表明基督。未受過教育的人僅從物理意義上理喻字母，而沒有見到其辭彙的符號，猶太人也是這樣看律法的。就好像一個野蠻人只聽到聲音但無法領悟言語那樣，那些無法體悟福音而得以長進的人也是如此。」[5] 隨後，他立即轉跳到第 19 節，這樣說：「在這節經文裏，終於有了正確闡述上帝的公義與人的公義之間的區別。因為上帝的公義昇華到天上天，亦使我們達到天上。這就是最高的義，即是往至高攀昇的公義。人類的公義不是如此，而是往下滑溜到最低處。這是因為凡自高的必降為卑，凡自卑的必升為高。」[6]

在這裡，路德套用學術界語氣講話。他進一步強調同一節經文：「但現在，整個上帝的公義就是：將自己謙降到最低。經歷過這種謙卑的人最終能得昇到至高，因為他首先卑降到了最低處。路德這番話明明白白地是描繪基督，藉著通過至高無上的榮耀，他是上帝的能力和上帝的公義。」[7] 在這段話裏，路德將上帝的公義等同於基督。路德藉著字義與圖讖意義的釋法，創機一動即折轉了，繼續說：「從寓意上看，聖經裏經常將上帝的公義視為這樣的公義，即上帝藉此裁定我們的罪，並使我們自我罪判我們自己人是甚麼，即整個舊人與他所有行為（甚至包括我們的義，以賽亞書 64）。所以，謙卑實際上就是屈辱。」[8]

路德向他的學生解釋道：「這就是所謂的上帝的審判，它使我們變得聰智、公正和謙卑，或者說，我們就因而受到審判。」[9] 這些話亦標誌著路德之詩篇講課的高峰，也是他探索個人宗教而追求慈悲上帝標誌著他見到了希望曙光，亦是神學與教義對上帝的公義作下新定義的開端，更為後來的宗教改革奠定了基礎。

在總結詩篇 70/71 篇第 19 節時，路德說：「因此，若有誰想憧憬使徒和其他經文，就必須寓意地理解一切：真理、智慧、力量、救恩、公義，即上帝藉此使我們堅強、心境安逸、公義、智慧等。上帝的所有作為和方式均是如此。而且全部名副其實地在基督裏，並且全部信仰的常倫亦在他。」[10]

基特爾森(Kittelson)總結道：「上帝審判，但這是為了將他在基督裏的公義賜給可憐的人類。」[11] 基特爾森(Kittelson)的綜合結語認為，路德發現的核心要素是：如果上帝的公義基本上是他所賜予的，且這一賜予行為是他的憐憫，那麼基督徒就沒有必要在祂面前自以為是的為了義而努力虔誠，例如為接受聖禮的恩典努力虔誠做準備。[12] 爾後，路德把他對上帝的義此專辭稱為被動的義，或在神學上稱為客觀的義。

當然，還有其他詩篇，例如詩篇 21/20 等，路德亦作出詮釋，預視了路德神學極為顯目的重要主題，如審判、律法和福音、上帝的隱藏性、十字架神學等，這些主題推本溯源出自以基督為中心之解經詮釋的思維。雖然我們在如此初期階段的《詩篇口錄》 (Dictata)可以見到閱到路德的思想種種，無論在神學或釋經理論，正如 Loewenic 有留意到[13]，路德的語言和意像仍然相當傳統，儘管他所發表的新見解之輪廓已經清晰可見。他的憂戚掙扎(Anfechtung)經歷的影響顯而易見且是一段不可避免的經歷。重要的是，正如前面題到的[14]，路德並沒有把他的經歷與經文結合成辯證式的解經學。

洛斯(Lohse)引道我們理喻路德所說的上帝以隱藏的方式行事，表面看祂在做「相反」(sub contrario)事情的本質意義。[15] 對路德而言，依照洛斯(Lohse)的發現，上帝的恩典在他的審判下總是隱藏在現實裏[16]，因而對路德來說，我們只有在接受上帝的審判並承認自己是罪人時，才與上帝相和；而我們試圖通過努力虔誠做善舉來與上帝和好，這反映了我們的自我中心，這就是罪的本質。這種理解亦構成了路德對罪的定義的基本要素。依據 Bainton 所注意到的，對路德來說，人類的本性是險惡腐敗，整個人都需要寬恕。[17]

律法和福音的範疇在路德的詩篇講課期間已經明顯看出來，雖然比不上到了加拉太書時那麼明確。他在新柏拉圖主義下的奧古斯丁想法對比完全是保羅思路之間徜徉徊不定。對路德而言，「律法所說和所做的一切只是單純的言語和符號。福音的工作，然而，確是真實的工作因而就有了意義。」[18] 由於福音隱藏在律法裏，他說：

「福音隱藏在律法裏，因此不可見，就像水在岩石中，直到基督撕裂並打開它。」[19]

《詩篇》功課完結之後，路德開始講授《羅馬人書》，從 1515 年 11 月 3 日開始，持續了一年左右，直到 1516 年 9 月 7 日。論到路德賜授《羅馬人書》課堂如何重要，Atkinson 說得恰恰好，路德的《羅馬人書》講課其重要性幾乎包含了宗教改革之整個革命性的神學推力，儘管它出現在 1517 年前之一兩年。[20] 路德從未重複他的《羅馬人書》講課，也從未再次講及它。其原手稿一直被認為已經丟失了。當墨蘭頓(Melanchthon)來到威騰堡大學時，他接替路德講授《羅馬人書》，顯然他曾經閱讀過路德的手稿。[21]

然而，Veit von Seckendor (1626--92)， 一位 17 世紀的教會歷史學家，誤以為該手稿可能在選帝侯的檔案裏，惟從並未找到，於是向世人報說手稿丟失一事。[22] 根據 Atkinson 的追蹤，事實剛好相反，路德的繼承人妥善保管了它。於 1582 年，把手稿訂成冊本還給它裝了紅皮革，封面上印有燙金的選帝侯徽章。路德的兒子保羅路德(Paul Luther), 任職選帝侯的私人醫生，於 1592 年向選帝候的夫人說起有要求將它翻譯成德語，因為原文是拉丁文。多年來，它一直由路德家族保管直到 1594 年，保羅路德的兒子把全部印刷本，連同馬丁路德的手稿，賣了予勃蘭登堡的選侯，約翰·格奧爾格 (Joachim Frederick, Margrave of Brandenburg)的私人圖書館，後來此藏書閣與柏林皇家圖書館合拼。該圖書館最古早 1688 年的書籍目錄有見路德《羅馬人書》手稿的記錄。該手稿亦於 1846 年舉行的一次展覽會暨路德逝世三百周年哀思懷念會上呈現世人眼前。此部路德《羅馬人書》註詮手稿於 1905 年由圖書館管理員發動引起世人注意且交予路德研究學界堪研。

In 1904 年，有位天主教多明我會的丹尼菲爾(Denifle)仁君出版了一本反新教著作《路德與路德宗》，聲稱撰作時他有參閱據稱在梵蒂岡圖書館發現的路德之《羅馬人書》講議手稿本，從因而引起一位德國學者赫爾曼·福格爾(Hermann Vogel)的關注；他在梵蒂岡圖書館尋找墨蘭頓的資料時有注意到了這份手稿與及其他路德的手

稿，例如路德的《希伯來書》註詮本。教皇利奧十三世是於 1899 年向學術界開放了梵蒂岡圖書館。

後來得知，梵蒂岡的這份手稿是由奧里法伯(Aurifaber)在書籍收藏家和銀行家烏爾里希·富格爾(Ulrich Fugger)的指示下手工製作的，富格爾的旨為致力保存路德的作品。奧里法伯亦是當年記錄路德《桌邊談話》(Tischreden)的人之一。後來，富格爾將這些手稿共計 3527 件捐贈予海德堡大學的帕拉提納圖書館(the Palatine Library of University of Heidelberg: Bibliotheca Palatina)，直到三十年戰爭年間。1622 年，巴伐利亞的馬克西米利安一世皇帝(Emperor Maximilian I of Bavaria)佔領了普法爾茨，並將整個圖書館交給教皇額我略十五世。

柏林皇家圖書館後來易名為柏林普魯士國家圖書館(the Prussian State Library of Berlin)。1908 年 9 月，約翰內斯·菲克教授(Johannes Ficker)編輯並出版了這份原稿，於 1938 年它被收錄於馬丁路德全集，並例為《魏瑪版》第 56 卷。

在講授《羅馬人書》的課程中，路德並未完全放棄他於 1518 年所做的《註解》和《詮釋》。時到當年，伊拉斯謨亦於 1516 年 2 月出版了他的《希臘文新約》，路德於同年 8 月獲得了一本並立即使用它。梅辛格(Meissinger)認為在路德《羅馬人書》講授時不見有多少改進。[24] 路德據說於 1514 年在朋友約翰·朗(John Lang)的幫助下開始學習希臘文，他們是於 1511 年一起被流放到威騰堡。[25] 當路德開始使用希臘文本時，他還處於初學階段，只有到 1517 或 1518 年，他在處理希臘文和希伯來文時才顯得更加穩定和成熟。到了 1520 年，路德迅速成為一位優秀的語言學家，並能夠將《聖經》翻譯成優美的德文，以至於他的德文《聖經》版本在德國使用至今，直到最近才有現代翻譯版本出現。

在講授《羅馬人書》時，路德首先作出逐字逐句的解釋，類似一種單字辭語研究，然後他會對文本進行評論，這是所謂的《詮釋》(Scholia)。這種「剖析方法」，如施維伯特(Schwiebert)所描述，是經院哲學群的教師與註釋者廣泛使用的方法，但

經常讓學生在課後感到困惑。[26] 然而，如斯凱文頓·伍德(Skevington Wood)的勸解，我們不應低估中世紀註釋學。[27]

根據伍德(Wood)的說法，中世紀釋經學的真正弱點在於其頑固堅持經文必須以四重意義(quadriga)來解釋，這種解釋方法據說始於卡西安(Cassian)：[28] 字面意義旨為關注歷史層面，後來由勒費弗爾(Lefevre)[29] 將其分為字義與歷史對比字義與圖讖(預言)兩層次；寓意則通過闡述靈性或精神方面來處理信仰事項；道德意義即開發生活規則；而秘術推理末世(anagogical)意義則處理未來的圖讖和盼望。公平地說，字面意義並未完全失落，聖托馬斯頗廣泛使用它。然而，接近中世紀末期時世界卻醞釀着變化，如蒙哥馬利(Montgomery)觀察到的那樣，經文解釋趨勢越來越傾向圖普覽表式的系統化(schematization)且有見日趨強化與精細，直到反擊宗教改革運動(counter-Reformation)時代。[30] 與此相對，路德堅持聖經經文的原本意義清晰且只有單一意義 [31]；另一痭，《註解》與《詮釋》釋經方法也有其自身的歷史，此處不作討論。

在講授《羅馬人書》的課程裏我們可以窺知路德開始從四重意義的桎梏脫穎而出，並更加依賴於經文其他部分作為來詮解相關經文意義的根據，尤其是使徒書信。[32] 註釋變得更加精選。[33] 到了 1516 年秋天，他講授《加拉太書》時，這些四重意義註釋法就完全棄而不用了，即由注重與強調字辭本意義方式所取代。

審判作為神學主題在路德講授《羅馬人書》的開頭立即重新出現。[34] 他還批評了當時經院哲學派對罪的定義。[35] 在《羅馬人書》的講授時，路德對上帝的義有了更為明確的定義，他說：「因為上帝不願意用我們個人的和私下的義和智慧來拯救我們。祂要用與此不同的義和智慧來拯救我們。這種義不是從我們自己而來的，不是由我們自己所生的。這是一種從別處進入我們內心的義。這不是源自我們這個地球的義。這是一種來自天堂的義。因此，我們必須以各種可能的方式受教這種外來的義(extranea, externa, 或 aliena iustitia)。這就是為什麼首先的要做的事務就是根除我們自己個人的義與自以為是的虔誠。」[36] 他在《羅馬人書》3:4 裏進一步定義了這一點：當我們允許上帝審判我們時，我們受賜上帝的稱義，[37] 我們的義純粹是基於上

帝向我的宣告，因此，我們的義不居住在我們自己裏或在我們的能力裏。[38] 路德在《羅馬人書》4:7 經文中題出了後來被歷史譽為路德公式的定律：simul justus et peccator，即我們「同時是罪人也是義人；事實上是罪人，但根據上帝的確實歸算和應許是義人......」[39]

路德在《羅馬人書》的開頭也題出一個新的範疇：「讓上帝做上帝」，這在他的上帝觀的理解裏佔有重要地位。

洛斯(Lohse)在《羅馬人書》的講議裏還識別出其他範疇，例如，應許與信仰，對聖禮、教會和修道主義亦吩別題出初步的討論。[40]

最近，路德研究界並不再多討論有關路德何時何夕感悟到「上帝的義」與及經歷樓閣體悟(Turmerlebnis)等的時日問題。洛赫認為，這可能是因為學者們對這些問題頗有感到疲倦。[41] 然而，約翰·迪倫伯格(John Dillenberger)卻堅持認為：「樓閣體悟」是否足以代表路德在某瞬刻對福音有了新的體悟，而此理喻後來經過了廣泛的推理變化，或還是它代表着成熟之路德的一個觀點，而隨後連同其他問題增添了更進一步的精細闡述，這兩之間肯定是有所區別。[42] 這樣一來，詭異矛盾的是，如果有誰想要對路德何時經歷他啟示性的體悟經驗要下一個斷言，就要有視他是首先是如何定義路德的神學。[43]

有別於聖奧古斯丁留有自傳《懺悔錄》一書，在路德方面，我們只能依賴他於1545 年臨終前不情願卻也寫下的《路德拉丁文著作全集序言》。由於其重要性，玆將此節錄完整引述是有助益的：

> 「 同時，那年我經已再度重新詮釋《詩篇》。我在大學進入講授保羅的書信——《羅馬人書》、《加拉太書》和《希伯來書》——後，我對於自己的技能更有信心。我猶其是更加醉心熱情要瞭解《羅馬人書》裏的聖保羅。但直到那時候，使我困惑不解的不是心領神會，而是第一章第 17 節中的一個字彙，即「因為上帝的義正在這福音上顯明出來 ；」。因為我憎恨那個辭語——「上帝的義」，根據所有老師的使用和習慣，我受教導以哲學的方式理解它，視它為正規或主動的義，即公義的上帝以此義懲罰不義的罪人。

> 儘管我過的是修士生活是位無可指責的修士，但我深感自己是個罪人，且在上帝面前我的良心極其困擾。我無法相信祂會被我的努力所安撫。是的，我一點都不愛，甚至憎恨那位公義的上帝，祂懲罰罪人；我暗地裡，若不算是褻瀆祂，至少也是大聲嘀咕，我對上帝充滿了怨恨，我說：『**這**好像還不夠，永遠因原罪而迷失的可憐罪人，已經被十誡的法律壓得喘不過氣了，難道上帝還要在福音中給我們添加苦痛，並且還以祂的義和憤怒來威脅我們嗎！』於是，我帶著強烈而困擾的良心發洩著。然而，我不停地在保羅那裡苦苦求索，極其渴望知道聖保羅究竟想要表達什麼。
>
> 最後，在上帝憐憫下，我晝夜祈禱，我開始留意那段話的上下文(context 亦可譯作內容)，即『因為上帝的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以致於信。如經上所記：義人必因信得生。』。我開始明白，上帝的義是指義人因信蒙受上帝恩賜而活，這就是信。這就是意思所在：上帝的義藉福音顯明出來，也就是，慈悲的上帝藉著信而賜我們稱為義，正如經上所說：『義人因信得生』。瞬間，我感到自己好像全然得了重生，彷彿已經穿過敞開的大門進入了天堂。我在那裏看到了整本聖經完全不同的另一面。於是，我便從記憶快速瀏覽所有相關經文。我也發現其他意義相似的辭語，全然好像是上帝的作為，即上帝在我們身上所行的事；上帝的大能，祂使我們強壯的力量；上帝的智慧，祂使我們聰明的智慧；上帝的拯救，祂的榮耀。我以最甜美的話語讚美有如我之前對『上帝的義』所表現的憎恨一般的愛。因此，保羅那段話對我來說確實是通向天堂的大門。後來，我讀到奧古斯丁的精神與文字之區別，在那裡，恰與我所期望的相反，我發現他也以類似的方式解釋上帝的義，即上帝使我們稱義時披穿的義。雖然在這之前說得並不怎樣完整，他也無交待清楚沒解釋關於歸算的一切相關的含義，但仍然有教導使我們稱義之上帝的義，這一點仍然令人滿意。

此段溯自《路德拉丁文著作全集序言》的話之前面須加上一則由康拉德·科爾丹(Conrad Cordants)在《桌邊談話》(Tischreden)裏有收錄到另一則描述[45]：「上帝的義和義的字眼像閃電般擊中了我的良心。當我聽到它們時，我非常驚恐。如果上帝是義（我想），祂必然會懲罰。但當我因著上帝的恩典，就在這棟建築物的塔樓並設有暖氣的温室裏沉思著的這些話語時，即『因信義者必得生』（羅馬人書 1:17）和『上帝的義』（羅馬人書 3:31），我很快就得出了這樣的結論：如果我們，作為義人，應該憑信快活，如果上帝的義應該為所有信的人的救恩上賜予一份祂的力量，那麼救恩將不是我們的功勞，而是上帝的憐憫。這使我的心得到了鼓舞。因為我們是因著上帝的義得以稱義和得救則藉著基督。這些曾使我恐懼的話（現在）對我來說更加愉快。聖靈在這個閣樓中為我揭示了聖經。」

在另一份報告中，安東尼·勞特巴赫(Anthony Lauterbach)報導說[46]，「路德說：『上帝的義』這個辭時，就像是一道雷霆擊中了我的心。在教皇制期間，當我讀到『求祢憑義拯救我』（詩篇 31:1）和『求祢憑真理』時，我立刻認為這個義是報復的憤怒，即神的憤怒。當我讀到『上帝的義』在福音中顯明出來（羅馬人書 1:16）時，我全心全意地憎恨保羅。直到後來，當我看到接下來的話——即經上所寫的義人憑著信得生——並且我又查閱了奧古斯丁的著作時，我才感到安慰。當我了解到神的義是祂的憐憫，而且祂藉此使我們成義時，我的痛苦中找到了醫治。」

這段引述特別有價值和意義，正如五德(Skevington Wood)所指出的那樣，它回顧了路德與詩篇 30 與 31 的搏鬥，然後顯示了他在「後來」的遭遇中如何真正理解了上帝的義。[47]

卡斯帕·海登賴希(Caspar Heydenreich)提供了另一段引述，路德在其中回憶同一事件。48 他說：「有很長一段時間，我在修道院裡迷失了方向，不知所措。當然，我知道一些東西，但我不知道那是什麼，直到我讀到羅馬人書 1:17 的文字——『因信義者必得生』。那段文字幫助了我。我從中看到了保羅所談論的義的含義。在我以前讀到義的文字時，我將抽象（義）與具體（義人）聯繫在一起，並確信了我的立場。我學會了區分律法的義和福音的義。我之前缺少的只是我沒有區分律法和福音。我認為兩者是一樣的，並且認為基督和摩西之間沒有區別，除了他們所處的時代和他們的完美程度。但是當我發現了正確的區別——即律法是一回事，福音是另一回事——我使自己自由了。」

在這些引文中，路德描述了他人生進展歷程的一個關鍵時刻，這並非偶然。乍看之下，人們可能會認為他一直在指的是 1519 年，當時他與卡爾·馮·米利茨(Karl von Milititz)接觸，米利茨是教皇的使者。然而，對引述的更近一步的審查將表明，在講授第二節詩篇之前，他回想起了自己的第一節講羅馬書的經歷(1515-1516)。直到那時，「我一直」都沒有理解「義」的意義，但「最後」我開始明白了，當我沉思羅馬人書 1:17 時，我真的感覺到自己得到了重生。現在所有這一切似乎指向在講

授羅馬人書時的某個時間，或者是在準備講授羅馬書時，甚至可能是在他於 1512 年至 1514 年講授詩篇的第一系列時。

一如本研究前面所述，路德於 1512 年開始擔任神學教授，並於 1513-1514 年間講授《詩篇》，於 1515-1516 年間講授完畢《羅馬書》，於 1516-1517 年間進入講授《加拉太書》，於 1517-1518 年間講授《希伯來書》。

路德早期作為神學教授的第一份重要文獻是《詩篇》注釋(Dictata super Psalterium)，這是他於 1513-1515 年間講授《詩篇》的成果。當時，《詩篇》主要被譽為基督的祈禱詞。[49] 從此溯進，路德在其詮釋中完全集中於基督的信息。他將其神學的核心主題聚焦於審判、自我譴責、自卑、承認自己是罪人，以及公義、稱義和恩典等項目 [50]。他還開始大力關注人們與上帝的個人關係，及審判與福音之間的關係。[51]

在 1545 年的《序言》中，路德回首了其第二次講授《詩篇》之前的時光。因此，洛威尼希 (Loewenich)[52] 迅速排除了發生於《詩篇口錄》(the Dictata)之前的時期，即是說路德的福音再發現應該發生在他第一次講授《詩篇》期間，或者如埃里希·福格桑(Erich Vogelsang)所建議，就極有可能發生在路德解釋《詩篇》72:1 時 53。這一觀點得到了廣泛認可。洛威尼希(Loewenich)就認為，不管怎樣，宗教改革和路德追求仁慈的上帝的實際轉折點在 1515 年 4 月路德開始講授《羅馬人書》之前已經確立 [54]，而我們亦可以同意洛威尼希的觀點，認為是生在《詩篇口錄》期間 [55]。斯克維頓·伍德(Skevington Wood)對此問題說得最為恰當，說，路德對公義的福音式理解已經非常接近了。他說：「他已經非常接近了，但還未完全到達。」[56]

1513 年至 1517 年間是路德一生中最重要的時期。他幾乎專注於經文的研究和教學，以鞏固他的神學。到 1517 年當贖罪券問題暴發成為公開議題時，正如阿特金森(Atkinson)所言，他已經是「一位具有深厚學問、生活無可指責與及堅如磐石的誠信大人物，再也不能在上帝和人面前保持沉默。」[57]

第九章　　馬丁路德：福音

馬丁路德重新發現福音的時日是於他生平較初早階段發生，惟近年來，並非所有的路德學者都樂意達成此共識，儘管路德明確指出上帝的公義是他新發現的內容之一。馬丁·布雷希特(Martin Brecht)就是其中一人，他依據埃爾溫·伊瑟洛(Erwin Iserloh)和其他人的研究，主張路德的革新發現於較晚期出現，並將路德於 1518 年前的神學歸類為謙卑神學。引用路德在 1518 年的一封信，布雷希特認為，直到 1518 年路德仍將公義視為自我譴責，即通過放棄自己的判斷，一個人才能在上帝面前被接受[1]。布雷希特認為，在 1517 年至 1518 年間，路德在其早期著作中仍然對教皇制抱有矛盾感情，並明確多處向教皇讓步道歉[2]。布雷希特也接受《九十五條論綱》是在 1517 年 10 月 31 日之後，也許在 1518 年 11 月中旬才張貼，即一個較晚的日期。[3]

這種立場無疑使路德重新發現福音與及隨後暴發宗教改革的事宜實際上解讀為路德試圖從他因攻擊贖罪券銷售所引發跟教庭對抗的尷尬局面到了絕望地步奔了命尋個體面下台階所使然。

正如斯科特·H·亨德里克斯（Scott H. Hendrix）所指出的，直到路德 1521 年抵達瓦特堡（Warthburg）時[4]，這種對教皇制的矛盾情感才完全消失。亨德里克斯也有觀察到，路德對教會威權的矛盾和保留態度自他進入修道院（1505-1507）初期起便一直存在著。[5] 通過檢閱路德的早期著作，亨德里克斯得出意見，路德實際上早已經顯露出一個前後一貫且極為重要的標準足以評估教皇職權。[6] 在亨德里克斯的堪研，路德的福音再新發現不能與他對教會生活的觀點分離：他的神學也包含了對基督徒生活和教會的看法，並遲早會直接導致與羅馬發生衝突。[7] 1961 年，羅馬天主教會歷史學家埃爾溫·伊瑟洛對路德張貼《九十五條論綱》的日期題出了質疑。自那以來，路德的「樓閣體悟」（Turmerlebnis）和宗教改革因被視為較晚期發生一事即引發了激烈的辯論；然而，伯恩哈德·洛斯（Bernhard Lohse）指出，伊瑟洛的

論點並不真正令人信服，只是倘無人能成功題出相反觀點。[8] 洛斯還注意到，伊瑟洛的基本神學動機是助力促進教會的重新統一。[9] 至於宗教改革突破的日期，洛斯認為，這是路德神學經過逐漸成熟過程，他的神學見解從某個時刻（如贖罪劵爭議之前）起便已隱含存在。[10]

關於宗教改革發現的內容問題，絲毫不亞於它發生的時間論。顯然，路德在其早期講堂裏就經已有了宗教改革內容之上帝的公義和人稱義的萌發。可以肯定的是，路德自己經常說，他的思想源朔於他在尋求上帝公義之意義的釋經努力。那麼，稱義對路德而言意味著什麼？

正如前一章有題到他自己見證所述，路德從羅馬書 1:16 的表面義意推論看它似乎是不可能的事，來回思考。如果福音顯示上帝的公義，那它怎麼可能既是我們得救的力量，又宣告義人必因信得生？按照他自己的話，他日夜沉思，發現「上帝的公義」這一短辭所表達的含義不應該視為主動性主觀所有格來處理，而是被動性肇事者（auctoris）所有格（或客觀所有格）為解釋 [11]。順便一題，凱瑟曼（Kaisemann）認為，客觀所有格和主觀所有格之間的語法區別，與及所有格關係和作者（肇事者）所有格之間的區別，在某種情況限度不大對羅馬書 1:17 的解釋有點幫助 [12]。 在他的研究中，凱瑟曼認為，對保羅而言，福音是上帝賜予基督徒群體的力量和恩賜。[13] 因此，上帝的公義是我們被賜予的（被動地）。路德理喻認為，按照保羅的說法，這種公義不是分配的公義也不是上帝用來審判信徒的標準，而是上帝所賜予的公義。後來，路德在 1545 年將這種公義譽為「被動的公義」。把上帝公義解釋為被動的義就同等於上帝的憐憫。它將使人成為義人或稱義的行為詮為公義的賦予，或神學上所說的歸算公義或法庭或司法稱義。

路德的宗教改革發現肯定地指向他的個人困境。這是對他人生基本問題的一個決定性解答：一個存在的危機，尋找仁慈的上帝。他的神學不僅僅是一種學術活動：它是一種信仰的告白。因此，路德的解經努力對他來說成為了進入「天堂本身」的途徑。[14]

欲要進一步賞識路德的福音重新發現和因信稱義的教義，我們必須別忘第 16 世紀的普遍明理性和情緒。如第七章所述，「上帝的公義」（iustitia Dei）被視作上帝

無私屬性的一種（懲罰公義），它駕焉我們之上且對立我們，就按照我們在上帝與人之間稱義約契前題下是否有滿足或做到了人之方面的部份，進而公正不阿地審判我們。上帝被看作在與人的交往全然公正對待之：凡人能滿足信心和謙卑的基本前題者，就有權根據上帝的應許請求稱義，因為上帝應許稱義任何人若能滿足律法要求的前題。且認為上帝在這些事上給予罪人豪细特殊幫助都是不可思議的——這將意味著偏袒。法律所要求的相同條件必須由每個人自行滿足，亦無受任何神明的援助。

如果通過自己的努力無法滿足法律的這一前題會怎樣？這是路德問題的起點。對路德而言，信心和謙卑的雙重條件使得稱義變得是不可能的事：正如麥格拉思（McGrath）恰當地描述那樣，這就像上帝應許給一個盲人一百萬美元，前題是這個盲人首先能看見一樣的道理。[15]

當路德反覆思量《羅馬人書》1:17 時，他越來越相信，如果稱義要成為現實，就需要上帝的恩典助力。路德的稱義教義直接與保羅的教義緊密相關[16]。與保羅（羅馬人書 4:1 及以下）一起，路德通常將稱義推斷為上帝的行為，將公義歸算、歸給或認定（imputare，reputare）為義，即上帝的動作在祂與人的關係中賦予人有價值之行為。這與行動人的基督繫牢相連，促使他不僅為未來領賜稱義的人題供基礎，而且他客觀上也是罪惡世界的確實稱義[17]。在福音的實情裏，這是上帝自己的行動把眼前不義的人（不敬虔者）視為義人並接納他。這首先意味著稱義的事實抱於上帝不歸罪而是赦免罪。說得正面一點，罪得赦免或不歸罪就是歸算公義。基督的公義被歸算給罪人。上帝視罪人為與基督合一。祂赦免他的罪，並因基督的緣故視罪人為義人[18]。因此，賜給罪人的公義不是他自己產生的，而是「外在」屬於耶穌基督的公義。稱義的裁決首先完全且徹底地宣判於基督，祂代表了新倉造的[19]。

對路德而言，上帝宣告不義之人為義人這一事實超越了所有人類的理喻和理性。上帝的裁決與人的判決，與及每個人的自我判決肯定互相抵觸。即一個在法律下被自己和他人定罪的罪人卻被宣告為義人[20]。上帝以這種奇妙的方式對待人。理性根本無法理解上帝判決的悖論以及祂所歸算的公義的隱藏性質。但這對於信徒來說也是一個不斷地出現的新引誘(anfechtung)，因為即使是敬虔的人也不容易相信罪人被

稱義，猶其是在指向有人其生活不怎羕符合某種靈性精神的虔誠標準時[21]。當人接受上帝對他行使恩慈的裁定，他就有信了。他冒著風險生活在上帝面前的，除了上帝因憐憫歸算給他的基督的公義之外，沒有其他基礎[22]。

稱義是以耶穌基督作為信心而接受的，也就是以信心的形式[23]。這種信心是上帝的恩賜。上帝通過賜予耶穌基督的信心來稱義一個人[24]。基督是人的公義，在這個意義上，這種公義是在我們之外。稱義存在於基督裏卻客觀地在我們之外。只有當上帝將他歸算並使他成為我的時候，基督才是我的公義。信是基督把他自己賜予我的唯一途徑。我們堅信基督[25]。只有通過信心接納基督才歸屬是我的公義[26]。在上帝的判決中，人分享了基督的公義。人必須接受上帝在基督耶穌中對他的判決以得救。因此，在稱義問題上，基督和信心不能被視為兩個不同且相互對立的事宜[27]。這種理解下的信心，絕不是赦免的原因，也不是可以由遭束縛的人類意志可實現的稱義先決條件[28]。這就是在路德思想中信心與稱義的互相聯繫。

路德堅持稱義涉及個人在上帝面前地位的改變，而不是其本性上的根本改變：雖然信徒因信稱義，他仍然是一個罪人。這一見解體現了路德著名的定律，即信徒「同時是義人也是罪人」（simul iustus et peccator）。路德使用「稱義」（justificare）和「稱義」（justificatio）這些術語，既可能被他的朋友和對手，甚至現代人誤解，因為他使用這些專辭不只有一個意義。

緊密跟蹤路德的著作，阿爾陶斯（Althaus）總結說，從最早期開始，稱義最常見的意義是上帝宣告人為義（justum reputare 或 computare）的裁決（verdict）[29]。然而，在其他地方，這個辭代表了一個人本質上被稱為義人之整個事件（路德在羅馬書第五章裏也發現此用法）[30]，即包含歸算公義給人以及人確實成為義人[31]。這種意義上的稱義於人在世間仍然不完整，並且在末日才會完全實現。此論點下所謂完整的義即是末世的現實。這種雙重用法不能與路德的早期和後期神學互相對應；他在同時使用稱義的這兩個意義，有時甚至在同一文本中短時間內先後連續使用[32]。因此，對路德來說，被稱為義人就是被宣判為義人[33]。

近一百年來對於保羅神學的研究，再次引發出關於因信稱義本質的問題，主要圍繞在以下幾個項目：因信稱義在保羅思想裏是否佔據核心地位（福音標準）；稱義是當下現時的經歷，還是較多屬於未來，即末日審判的預料裁決；以及「稱義」與「稱為義」的專用辭基本上是宣告性的還是行為性的（本質上的或使人成為義，有時也稱為道德上的義）。

J. A. 齊斯勒（J. A. Ziesler）在其主要基於語言學的探堪，認為希伯來語形式的「צדק」（tsadaq）具有這兩方面的含義，儘管在希伯來語裏，法律上的意義可能是主要的。[34] 齊斯勒也同時寫道：「如果上帝僅僅以信徒在基督裡的狀態來看他們，那麼祂可以正當地宣告他們為義，因為在基督裡他們是義的。這裡沒有任何虛構的成分。」[35]同此神學觀點一貫且又是捍衛司法觀點，J. 魏斯（J. Weiss）寫道，稱義「並不說明一個人在他自己內部是什麼，而是說明他在上帝眼中被視為什麼。」[36] H. 黎德伯斯（H. Ridderbos）斷言，「這涉及的是罪人，而不是他未來內在的更新。」[37] 正如奈傑爾·特納（Nigel Turner）所言：「將『法律上的』視成僅僅是一種宣告行為是不公平的，它不是虛構的，而是等待中的父親張開雙臂的擁抱。」他寫道：「當上帝稱義罪人時，祂赦免並免除他所有的過去，而從前的罪人不僅僅『被視為』義，實際上是義的，因為上帝如此認為。」[38]

安東尼·C.西斯頓(Anthony C. Thiselton) 在他對因信稱義問題的嶄新研究中總結道，在末世論的背景或至少在新時代的背景下，信徒『被視為』義。然而，在歷史和法律的背景下，他仍然是一個罪人 [39]。他寫道：「如果稱義是一種裁決，那麼在末世論的背景下，上帝宣告信徒為義並不抵觸祂在歷史背景裏，或在自然世界下的狀態下宣告他為罪人。在新時代的背景下，本來屬末日審判裁決的『義』被題前並通過信心得到應用。在這種意義上，稱義雖然嚴格來說是未來的，但在當下是『不依靠律法』下而得以運行。」[40]

西斯頓進一步指出，就於信徒賦予其末世的地位，在這種背景下，他是被稱義的。就他仍生活在現實世界而言，他仍然是一個等待未來稱義的罪人。歷史和末世論各自題供了一個框架，在其中對信徒的不同裁決是有效且適當的。[41] 這既不是矛盾，

也不是『悖論』。由於末世論的框架比歷史的框架更具決定性，末世論的裁決可以通過信心在當下題前預料。

回答『信心』如何能做到這一點的問題時，西斯頓在對保羅神學的同一研究總結道，在同一背景下，它意味著接受未來，其導向的展望，使其在當下有效。最後審判日的裁決對信心來說現在是有效的[42]。他寫道：「從純粹外在或歷史的觀點看，稱義依然是未來的；但信心涉及從純粹的歷史框架裏走出，進入末世論的框架。因此，保羅所說的信就離希伯來書裏的信心之定義不遠，雖然經常有此等假設……如果這是正確的，然而，這闡明信心並不僅僅是一種外部工具，某種程度上『‘獲得』稱義；它是稱義本身不可或缺的一部分。擁有這種信心是稱義包含的部分。它亦經歷稱義的一部份。」[43]

這種精密區分是有必須要製定，以消除相關疑問：如果上帝要宣告一個實際上不義的人為義，那麼上帝將是說謊，並依賴於法律虛構。上帝不僅宣告一個人為義，祂確實上使這個人成為義。正如奈傑爾·特納(Nigel Turner)所說，「在基督徒經歷中，所歸算的義成為真實的義。」[44]

要賞識這一點，我們需要考慮與慈運理（Zwingli）和馬丁·布策（Martin Bucer）相關的稱義教義，他們在約翰·加爾文（John Calvin）之前在瑞士崛起。阿利斯特·麥格拉思（Alister McGrath）在他的探查裏指出，人們往往忽視了早期改革宗神學是強烈的道德主義。慈運理（Zwingli）首要關注是改革他那個時代教會的道德、結構和實踐，並使其符合聖經。慈運理認為，基督徒的道德在於效法耶穌基督的榜樣，而稱義是由於這種效法基督的結果後產生的：個人的道德重生因此成為他稱義的原因。

在同一處指出，麥格拉思(McGrath)，慈運理的教義實際上是靠努力虔誠行為稱義：個人稱義因其行為——在這種情況下是『道德重生』——而被稱義，這顯然是一種人本成就。多多少少，初期的改革宗神學家對路德的稱義教義感到警惕，因為在他

們看來，這似乎打破了道德與宗教之間的聯繫，而這種擔憂，麥格拉思認為，毫無根據。[46]

「基督的義之歸算」這一神學概念需要進一步討論，此超出了本文的意圖；無論如何，路德堅持認為，罪人稱義不涉及他努力虔誠行為、重生或道德品格，從而將稱義置於信心（接受信心）之先甚至置於重生之前，這一立場是改革宗救恩次序(ordo salutis)所不允許的。對於後期的改革家，如墨蘭頓（Melanchthon）和加爾文（Calvin），我們稱義的基礎是基督的義，這義是通過他對上帝的順服在他的生與死中獲得的。這義總是外在且異己於我們的：我們自身並不擁有足夠的義來作為神聖稱義判決的基礎。基督的義因此『歸算』於我們：它被視為我們的，或歸算給我們，而從未成為我們的。嚴格來說，甚至說『如果我信靠基督，上帝就對我表示仁慈，但前題是我信靠並對我的罪和內疚感到足夠的痛苦』，這種說法也是誤導的。

我們一定要抓緊於人的信心行動之前，甚至於悔改之前，上帝就經已賦賜罪得以赦免的客觀有效， 這點極為重要，以免陷入十七世紀正統神學和十八世紀虔敬主義的教義與及啟蒙時代的智理主義兩者後來引起的錯誤。[47] 只有當稱義被視為跟隨重生或變化之後，我們才需要擔心，以為信徒活在《沃爾特·密蒂》（Walter Mitty world：《白日夢冒險王》）的夢幻世界，即他自以為是義人卻事實上完全沒有這回事。[48]

根據麥格拉思（McGrath）的說法，事實上，若認為稱義是基於或依賴道德重生此觀點與啟蒙時代的思維有關，並代表了一種從因恩典稱義轉向因努力虔誠之功德稱義的轉變 [49]。稱義作為上帝因基督的緣故（propter Christum）的神聖行動是人之所有內在改變的實際先決條件，使人性變得更好。[50] 上帝的心與人內在和好不是因為我們主動與基督建立了聯繫，而是因為基督與我們建立了聯繫。罪得全然且豐富赦免宣告為上帝的客觀恩賜，因基督之故，賜予罪人，不是因為他們悔改並相信，而是為了使他們相信並悔改。[51] 基督教宣教的核心特點是，上帝通過耶穌基督的死亡和復活向我們題供救恩作為禮物。道德或宗教上的更新不是罪得赦免的前題：赦免

作為上帝的禮物無條件地賜予我們。我們空手來到上帝面前，無所奉獻，除了上帝恩典所賜予的之外。罪得赦免導致更新和重生。若顛倒這一順序，並暗示赦免是有條件的，取決於更新和重生，麥格拉思（McGrath）堅持認為，這是放棄了福音的一個關鍵洞見，並退化為某種形式的道德主義，如同與十八世紀的啟蒙運動相關的那樣。[52]

路德重新發現因惟獨信而稱義的福音，在基督教內部引起了極大冒犯。對宗教人士來說，最有隱伏陰險的誘惑（Anfechtung）是驕傲地自以為，如果我變得更宗教、更虔誠，上帝會更愛我，或者上帝的祝福比例是按照我的敬虔態度、道德行為或實踐來衡量的。事實是，上帝並不要求特定種類的宗教經歷。[53] 上帝並不偏愛某一種特別熱情的回應來接受恩典和赦免的邀約。

第十章　　馬丁路德：宗教改革

路德作為宗教改革者的事蹟已經受歷史學家充分與全面記載在案，但他的力量

或精神資源究竟來自何處？在探討歐洲宗教改革興起的原因時，邁克·育華博士（Dr. Mike Juva）[1] 發現到，民族主義亦作國家主義的興起瓦解了教皇的中央集權力和基督仰信文明世界的政治統一。[2] 歐洲基督教被劃分為幾個民族國家；物物交易經濟的放棄與建立貨幣經濟兩者無疑催生了雛形期的資本主義；無產階級和資本家的興起加劇了社會動盪與不穩定，經濟權力的中心從貴族漸漸轉移到市民階層。這些變化深刻影響了人們的思想，從而引發了社會革命。育華教授指出，到了宗教改革前夕，教會因為「無法有效解答社會變化和人類思想變化所帶來的屬靈精神問題」而被這些歷史和社會變化浪潮所拋棄。[3]

育華博士識別出三個在現今世代亦浮現出的相同問題，這些問題在中世紀虔誠生活中困擾著基督徒，即真正基督教社群的問題、基督徒與這個世界的關係，與及人類罪惡感的問題。現代基督教生活同樣也被這些問題纏得癱瘓，其強度不亞於中世紀年代。

根據育華教授的發王現，在宗教改革前夕，大分裂和大公會議運動可能對教皇的權力造成了巨大打擊，惟神職人員和教會層級的地位基本上從未受影響。根據當時流行的奧古斯丁世界觀，有制度組織的教會視為同等於上帝的國度， 且與這個世界無法調和也也格格不入。教會事務裡平信徒在幾乎被排除在外，套育華自己的話說，「他們唯一的角色就是成為教會教育和關懷的對象。教會在實踐裡不再是信徒相通的共融體，而淪為機構裏的一個階層。」[4]

育華發出的意見並不孤單，即教牧與神職人員受推積到過多權力，此現象在現代新教即基督教會依然同樣普遍。教會被教會本身威權的邪惡與內部權力鬥爭扯得撕裂。

神職人員以宗教的特別性質和自身的神聖召喚為傲，自認為是上帝的僕人或神聖地位介於平信凡人與上帝之間的中介，寵成了教牧神職人員權力絕對性的基礎，使他們可以隨意支配虔誠信徒的神學、信仰、行為和個人舉止。

教牧神職人員和牧師給人的印象是他們在神學院的訓練最為優越至上。事實上，他們常常通過二手材料、小冊子和講義獲取信息和知識。反智理風氣在課堂上被悄然傳播。誠實的批評被完全禁止。盲目的服從受到細心栽培和提拔。聰明的學生若不是受到殘酷壓制，其屬靈精神也會遭到懷疑。新任教牧神職人員在按立後不久便對自身的意義和地位產生不安並掉失穩定，因為他意識到自己在神學教育中所獲得的狹隘宗教理想根本不足面對日常生活快速變化現實挑戰的會眾所認同分享，這些狹隘觀點無法幫助他們克服這些快速變化的挑戰。如果教牧神職人員有足夠的道德勇氣和智力好奇心去閱讀指定教材以外的書籍，以發現那些他被剝奪或未被教導的宗教真理，幻滅感會導致一些怨恨，或者他躲在教會威權背後尋求個人安全的權力口袋。

育華舉例，英格蘭的威克里夫運動（the Wycliffian movement）和波希米亞的胡斯運動（the Hussies movement in Bohemian）是兩個典型的反抗例子，它們要求「平信徒參與教會的生活、工作和責任。」他哀嘆教會刻意選擇忽視它們。這導致平信徒怨恨教牧神職人員、牧師和主教，甚至平信徒領袖他們對生活的狹隘神職觀以及對權力的隨意使用所帶來的痛苦。會眾對教會內人權和尊嚴的忽視感到尷尬或丟臉。最重要的是，他們怨恨被像孩子一樣對待，被排除在決策之外，並且每週日都要默默忍受作為講道和佈道中推卸給他們的侮辱和傷害，猶其是在每次奉獻記錄下降的時候更甚。

從某種意義上說，宗教改革是一場針對教牧神職權力和教會威權濫用的持續抗議。奧坎的威廉（William of Occam）早已著書立論警告在教會中使用不合聖經威權可帶來的災難與影響。宗教和政治是具有決定性力量足以動搖社會的穩定和人類文明進步的兩個主要因素。它們兩者都具有共同的影響力並對人類命運與歷史的控制力。它們都享有極權性的特質。然而，權力乃邪惡腐敗。教會歷史一次又一次挑戰教會

對其絕對權力的濫用和組織的方式，現代教會再次見證了其濫用的廣泛危機：新教和天主教均無例外。隨著教會轉向官僚機構，其權力作為威權在教會內自然而然會產生出現，無論是會眾制、長老制或天主教，各類型制度之間並無多大差別。教牧神職人員深感神聖召喚也自以為自己是義的人作祟，就算是在推動擴展上帝的國度和教會使命的善意名義， 其操作模式即誘引出毫不留情的心態、缺德或有欠公平的手段施行威權。自我欺騙被認為是那些擁有權力地位者的職業危險，每個人都認為自己可幸免於這種自我欺騙。

歷史長河多次民主運動經湊效地削減了帝王的絕對權勢；惟神職人員的權勢卻未受干擾。宗教改革的先驅者多是反動派；公共生活兄弟會運動是不食人間煙火般的退隱。路德題出並倡導信徒皆祭司的教義，並向所有平信徒開放了聖經。

隨著資本主義和經濟繁榮的興起，加上個人成就，到了文藝復興時期人們就公開式地享受生活，類似我們現代生活一樣。育華教授有觀察到，「禁慾主義與中世紀的努力虔誠生活不可分割地聯繫在一起，以甚至於對世間物質與財物加以否定被普遍視為是一種最高的美德，譬如此觀點本身就是一種價值。」[6] 對於文藝復興時期的民眾，如育華所言，邪惡並非這個世界，而它本質上是好的，所有的快樂都應該受到享用。奧古斯丁的二元論世界觀亦受推至極端兩極化，以至於到了接受一方就無法接受另一方之地步。對於這種兩極化的感受，教會卻無能找到積極出路。引述育華的話，「基督教傳統中的悔改宣講是毫不妥協的，並且得到普遍而廣泛的積極回應。那些被世間光輝和財富深深吸引的人，在下一刻，當復興布道者在他們心靈眼前描繪地獄的恐怖和天堂的歡樂時，就即刻準備好披麻衣穿塵埃……真誠的信仰卻總是被認為一定要抗拒這個世界，逃離世界和與世界的分離。」[7] 經濟進步的需求和企業利益的相互競爭不可避地免地迫使人們不斷與世界接觸，而這種接觸在奧古斯丁的世界觀和宗教虔誠裡總被認為是錯誤的，因此內疚感隨之積累起來。

人們與信眾亦長期承受著持續性的內疚、羞恥和失敗感。育華認為，這是基督徒面臨的第三個問題。談起中世紀時期的虔誠精神和生活實況（*Sibtz-im-Leben*）時，雷同本 文先早題到（McGrath）與（Siggins）的描繪，此處詳儘引述育華的話，「教

會確實教導，上帝因基督之故赦免人的罪，但在實踐中，這種赦免只能通過真正的悔改、特定的宗教儀式和教會要求的補償努力來獲得。救贖是靠恩典，但恩典必須通過善行來實現。上帝主要被看為是一個公正而嚴厲的法官，他要求人類真正的聖潔和無條件地履行他的誡命。每一個罪行都需要補償，沒有補償就無法面對上帝。當然，認為可以通過善行買得救贖的觀念絕不是教會的公認教義；但另一方面，教會也很少做出努力來反駁這種普遍性扭曲福音。相反，教會的整體態度均指向這種曲折。無論贖罪券銷售底下的神學基礎是什麼，卻給普通人留下的印象是，救贖可以用金錢買得到。宗教誡命與制度、修道士和修女的生活被譽為高尚美德的讚揚，以及教會推薦的眾多精神儀式方式，也給人一種印象，即基督教的本質在於實現達至高尚的精神美德。即使在一些信仰受到更認真對待的地方，在虔誠者當中，基督主要不被視為一位救贖者，而是作為一種理想，對罪人題出道德要求並在他們和他們身上實現這些要求。在很大程度上福音已經淪為另一類道德主義。」[8]

教改革由路德激發而起，這一場運動的核心是對信仰和恩典的重新理解。路德強調，神的恩典足以赦免所有罪過，而這恩典僅僅要求罪人轉向神並接受這赦免，即信靠耶穌基督，並為其緣故請求赦免。這種理解將神的恩典和信仰緊密結合，很快因信稱義成為宗教改革的基本教義和解決三個宗教問題的方案。

對路德而言，真正的基督教社群是上帝口頭話語的產物。由此，會眾被理解為聖徒的聚集，其中「福音受到正確宣講，聖禮獲得正確施行」，這是一個規範性的陳述，後來被載入新教的信仰告白。對路德來說，凡福音被宣講之處，便是教會和聖徒的共融，其他一切都是非必要的，社群不設任何最低要求，教會的唯一維持手段是上帝的話語和聖禮，而不是任何外在的虔誠紀律。

宗教改革的激進派對這種未規定的外在虔誠操練給予了最嚴厲的批評。他們聲稱，教會只包括真正和可見的信徒，因此他們將無神和名義上的基督徒清除出來，將其選民的會眾與國家甚至世界的任何可能聯繫分離。這些理想後來大多在加爾文那裡得到了表達。

當路德將中世紀人從必須通過工行虔誠和精神成就取悅上帝的重擔中解放出來時，他實際上也將人從內疚和不自然的人的束縛中解放出來，這種劃分生活為兩個領域：虔誠和世俗、世間和神聖，使人們恢復了真正的自由，無私地服務於鄰舍。正如育華所描述的，路德恢復了普通男女日常職業的精神價值，「服務應在每個人所處的每個召喚中進行，不論是統治者、丈夫或妻子、僕人、傳道人或任何人。在每個職業中都有十字架。在我們的日常呼召中，我們內心的舊人必須每天被釘死。」

並非所有人都認同因信稱義應如何在信徒的日常生活中使用。羅馬教會不接受這一點，卻放棄了奧坎主義，回歸了托馬斯主義。宗教改革的激進派發現因信稱義的教義無法忍受和令人反感，因為他們錯誤地認為路德將宗教和道德分開了，他們沒有意識到對路德來說，信徒道德生活的更大價值在於完全和無拘無束地通過基督耶穌信靠上帝。用卡爾·霍爾的話來說，就像耶穌一樣，路德試圖向他的同時代人展示，他們表面上看來的強烈虔誠，工行虔誠、奉獻和克己，甚至悔改，其實只是逃避上帝在因信稱義中真正要求的更艱難的任務。

另一個潛在的原因是，無論是天主教還是後來的新教，神職人員都發現完全接受因信稱義和義人因信而活的教義是令人厭惡的，這與他們的神職人員招聘方式有關。大多數人（如果不是全部）進入神職或修道院，像路德的情況一樣，或進入新教牧師職位，是出於一種對個人精神成就的深切追求，儘管總是聲稱有神聖的召喚，他們已經證明了真正的信仰，真誠的悔改，良好的個人行為等等。基於這種招聘背景，不難理解為什麼因信稱義和義人因信而活的教義在神職人員中會感到陌生、反感和外來。對他們來說，被接受為神職人員更多的是因為他們的良好精神行為和奉獻。有了這樣的精神驕傲和缺乏對其專業動機的誠實自我批評的文化，加上深深植根的個人不安全感，不良神職人員陰謀性地使自己和神聖的職位成為了福音的障礙和絆腳石，即在基督耶穌裡，上帝的公義和罪的赦免不需要善行，而他們訴諸於工行虔誠。

在他的結論中，育華觀察到，偉大的歐洲宗教改革教給我們，然而，歷史上的任何運動，即使是教會歷史中的運動，都不是沒有其不良影響和扭曲的。

第十一章　　馬丁路德：結言

任何稍微有從事路德研究的人，很快就會意識到這是多麼令人敬畏卻很繁瑣的任務，也很快就會碰到挫敗。事實上，沒有人能對自己的路德研究和探究感到完全滿意，因為路德是位如此龐大的神學巨人，單單閱讀他的作品就需要無限量努力與耐心；然而，對許多體驗過的人而言，這種努力在個人獲益和精神啟迪層面更有心靈痊癒且其智理回酬也是無限大。人久浸在這個過程裏，絕不能不因而蛻變在其中。

一開始時本文眺望過當前辯論有關路德而聲稱尋獲到甚麼樣的路德之各種言論，進而對路德的詮釋學思想演繹進行了探堪，即他怎麼能夠從研究《聖經》的方法如何獲得最大收益與及為他自己也從而自聖保羅以來為整體基督信仰文明拓發虔誠規範。上帝對人類有一個奇妙的救贖計劃：但沒有人比聖保羅更了解這一點；也沒有人比路德更了解聖保羅。對路德的堪究不能不採取傳記的方法，因為路德每一個方面的思想：神學的、社會政治的、詮釋學的等等，都無法與他多年尋找仁慈上帝的個人啟信鬥爭脫離關係。因此，研究路德就不能作分門別類單一專題進行，否則對路德就會不公平。這可能是任何從事研究路德面臨到最困難領域。本文對路德生活某一些方面進行了較自由式討論，並能夠識別出路德思想中的一些廣泛要素和重要主題：無論是神學的還是其他方面。

路德開始他的詮釋操練時並沒有一套事先定下的理想概念，以使他的《聖經》解釋均能符合這些預想成見，而是他毫無頭緒走入了他完全沒有預料到也沒有事先充分準備的領域。與他之前或同時代其他改革家不同之處，路德沒有受到通過聖奧古斯丁之新柏拉圖主義，或通過文藝復興時期的人文主義之亞里士多德哲學理想，或通過靈性精神主義者之神秘主義的影響。路德直接從《聖經》裏新鮮出爐走出來，作為他生存危機的訴求。因此，路德的詮釋學沒有染到哲學或精神理想色彩影響，而

是實際和務實的，且冒著風險，因為他並未能預見到他的詮釋之後會帶來怎樣的後果與及隨後可能產生的影響。他的詮釋學是一個開放性的努力，完全由聖靈引導，因為除了作者自己，全能的上帝，也就沒有人更清楚《聖經》應該要如何理解或解釋。

到了路德去世時，他已經以因信稱義的熱心教師而聞名，甚至今天，這個良好聲譽的說法仍然與他的名字緊密聯繫在一起。他在餘生年歲，除了與宗教改革有關的那些要求苛刻的問題外，一如宗教改革前， 他把大部份時光用在教授《聖經》和因信稱義。對於路德，基督是稱義的基礎和現實，信徒受納入基督生命的創造性力量。

有一事必須對路德之《聖經》以基督中心作為詮釋聖經方法與改革激進派和人文主義者（如伊拉斯謨）的還原主義方法之間微妙不易察覺到的要點做出精細區別，儘管他們也聲稱基督是《聖經》的中心，正如阿爾陶斯（Althaus）恰當地所描述，「他們將基督理解為美德的教師或倫理預言家和立法者。對於路德來說，『基督』意指在基督裏是上帝的自由憐憫的福音，惟獨是人的救恩所全然依賴之。」1 通過這種細微的區別，也奠定了隨後分裂基督教的詮釋學之差異根本所在。

進一步描述路德的基督中心思維之詮釋原則時，阿爾陶斯（Althaus）說：「可以這樣概括路德的原則：經文總是要根據經文的類比來解釋。這無非就是福音的類比。對路德來說，基督中心的解釋就是以因信稱義的福音為中心的解釋。」2 通過這種方式，路德允許福音從《聖經》中走出來，然後重新進入《聖經》，作為通過因信稱義來解釋它的方法。因此，對於路德而言，因信稱義在詮釋中也具有關鍵地位，因為在路德對福音與《聖經》的概念裏，它不是一個靜態的教義聲明。對於路德來說，福音就是在基督耶穌裡的罪得赦免，用司法語言表達就是惟獨因信稱義。罪得赦免，即福音的承諾，在《聖經》中具有規範性。只有從這個中心才能正確理解《舊約》和《新約》，即使是那些看似與福音『僅靠信心』相違背的倫理誡命，對路德而言，這些命令首先從基督那裡得到了意義，因此它們不應被解釋為律法，而是福音。3 因為我們發現路德說，《聖經》的所有內容無一不涉及基督。[4]

路德對福音和律法有明確而有意識的區分是眾所周知。對於路德，基督也是律法的詮釋者，律法在福音之下。

基督耶穌的福音作為承諾是罪得赦免的恩賜。福音不僅是上帝過去赦罪和將來會再次赦罪的信息，而且是上帝當今赦免所有罪人的話語。這通過福音的傳講和聖禮的施行而發生。路德緊密把福音和傳講聯繫一起，認為傳講不是傳道人的私下想法，也不是在個人的宗教見解裏尋找某種認為人們需要的當代信息；相反，正如弗雷德·W·莫瑟（Fred W. Meuser）有言，基督教傳講，當它忠實於《聖經》裡關於我們有所需求而上帝對其回應的話語時，就是上帝在說話 5。在傳講中，只傳講基督。正如路德所說的基督，「為了我們，他使自己在律法之下，使我們脫離罪的權勢，使我們可以順服福音而活。基督是律法的唯一履行者。你所有的安慰、人生、公義和喜樂都在基督裡……堅信這一點。然後好行為的虔誠將隨之而來——對上帝的感謝和讚美，並以自己的一切財產和利益為鄰舍服務……」6

研究路德使用《聖經》的方法就是回溯他在實際詮釋裡如何使用《聖經》的步驟：一種尋求探堪福音的詮釋。這種詮釋分析不是尋求要確定應該相信什麼；而是已經由《聖經》本身決定了要信的是甚麼之信仰。路德並沒有試圖將個人的詮釋理念強加於《聖經》，也不在於逐字重複《聖經》中已有的內容。他讓自己在聖靈的引導下，從他在「啟信考驗」(Anfechtungen)中經歷到的罪得赦免的力量裏重新獲得指導。

斯凱文頓·伍德(Skevington Wood)作過回溯路德講課的順序：[7]

- 1512-1513 創世紀（？）
- 1513-1515 詩篇
- 1515-1516 羅馬書
- 1515-1516 加拉太書
- 1517-1518 希伯來書
- 1518-1521 詩篇，加拉太書，提多書，士師記（？）
- 1523-1525 申命記
- 1524-1526 小先知書
- 1526 傳道書

- 1527 約翰一書；提多書；腓利門書
- 1528 提摩太前書
- 1527-1530 以賽亞書
- 1530-1531 雅歌
- 1531-1535 加拉太書
- 1532-1533 詩篇
- 1535-1545 創世紀

路德在 1525 年與卡塔琳娜·馮·博拉（Katharine von Bora）結為連理。他們的婚後育有三位兒子——約翰內斯、馬丁和保羅[8]。路德於 1546 年 2 月 18 日在艾斯萊本（Eisleben）去世，當時剛剛爆發施馬爾卡爾登戰爭（the Smalcaldic War）。在 50 名騎兵的護送下，其靈柩被帶回威騰堡。他被列為德國人民特別差遣的先知之一。他曾對他的民眾說：「我的目的不是從星象預言德國的未來，而是從神學中宣講上帝的憤怒；因為德國不可能在毫無巨大艱難繼續下去，因為每天上帝都在受激怒要毀滅我們。」[9] 然而，基督新教（Protestantism）最終仍欠他一大筆恩情。

時至今日，事實仍然是，主要的問題不是我們沒擁有一個路德，而是誠如洛斯（Lohse）之前有言，我們該如何公平和公正地描述他。問題不再是路德和他的宗教改革對我們是否仍然具有關聯性，或我們如何題出關於宗教改革在當今意義等戳問，而是我們是否正確和誠實地聆聽了他：我們有否聽取他的忠告？對路德和宗教改革的現今意義的問題探索之前必須考慮要公平和誠實地描述路德在先，縱然尚有其他更為顯緊迫的問題要解答。我們不能允許自己陷入擁有一個扭曲的路德的陷阱並拗折他重新發現的福音，從而無能回應活在急迅變化中的世代，卻坐躺下來哀嘆說，「這是我們做得最好的一切；剩下的交給天父。」同時我們對自滿的欺騙卻渾然無視無知覺。每一代信徒都必須親身經歷一場如同路德當年般心靈的屬靈（精神/靈魂的）掙扎（Anfechtung），以便領受耶穌基督所賜予的福音。願上帝在基督耶穌裡的公義繼續像路德宗教改革期間一樣，照耀這一代的信徒。阿門。

縮寫：
路德著作出於魏瑪版及美國版《路德全集》以冊、頁、行及或號數為序：

WA	D. Martin Luthers, Werke, Kritische Gesamtausgabe. Weima, 1883--
WA, Br	D. Martin Luthers Werke. Briefwechsed. Weimar, 1930-
WA, DB	D. Martin Luthers Werke. Deutsche Bibel. Weimar 1906-1961.
WA, Tr	D. Martin Luthers Werke. Tischreden. Weimar, 1923- 1921.
AE	Luther's Works. American Edition. Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lebmann. St. Louis and Philadelphia: Concordian Publishing House and Fortress Press.
CR	Corpus Reformatiorum, ed. by C G Bretschneider and H. E. Bindell, Halle, 1834-1860.

註釋：

註釋： 引言

1. Federal theology 此神學專名詞源自拉丁語 foedus，其意指約契、盟約或同盟；其含義並無牽扯政治聯邦之意： J. Oliver Buswell, *Systematic Theology of the Christian Religion*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1962, p104, p122.

2. F. W. Garforth, *The Scope of Philosophy* (London: Longman, 1971), p71.

3. 奧爾森著(Roger E. Olson)（吳瑞誠、徐成德譯），《神學的故事》（臺灣：校園書房，2002 年），頁 109。本書是英文 Roger E. Olson, *The Story of Christian Theolgy*（InterVarsity Press, 1999）的中譯。

4. Ibid., 頁 205。

5. Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Eng. Tr. by Paul F. Koehneke and Herbert J. A. Bouman (Philadephia: Fortress Press,1961), pp15-16.

6. Ibid p16.

7. Gustaf Aulen, *The Faith of the Christian Church*, Eng. Tr. by Erich H. Wahlstrom (Philadephia: Fortress Press, 1960), pp28-32. 本書有中譯本，基《督教之信仰》 奧連著；謝靈王、敬軒譯，信義宗聯合出版部印行, 1954

註釋：

第一章 為甚麼是釋經學

1. Moises Silva, *Has the Church Misread the Bible?* (Grand Rapids: Zondervan Academic Book, 1987), p77.

2. A. Skevington Wood, *Luther's Principles of Biblical Interpretation* (London: Tyndale, 1960), pp5-6.

3. Joseph Cardinal Ratzinger. "Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today" in *Biblical Interpretation in Crisis*, Richard John Neuhaus, ed. (Grand Rapids: Eerdmans Publiahing Co., 1989), p21.

4. Moises Silva, *Has the Church Misread the Bible?* p2.

5. D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), p31.

6. J. P. Louw in *Current Issues in Linguistic Theory*, Roger Cole, ed, (Indiana University Press, 1977), p144.

7. Anthony C. Thiselthon, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980), p11.

8. Heinz Kimmerle, "Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics" in *J.T.C. IV* (ed. by R Funk), p107ff; cf. pp108-21. 關於 Friedrich Schleiermacher 的釋經學問題，一九六七年 Kimmerle 進行過一些相當重要且是新創研究。 關於這新方法可參閱 *F. Schleiermacher*, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. by H. Kimmerle (Scholars Press, 1977).

9. Walter M. Dunnett, *The Interpretation of Holy Scripture* (New York: Thomas Nelson Publishers, 1984), p82.

10. Thiselthon, *The Two Horizons,* p5.

11. Dunnett, *The Interpretation of Holy Scripture,* p82.

12. Silva, *Has the Church Misread the Bible?* p27-28.

13. Dunnett, *The Interpretation of the Holy Scripture,* p70-72.

14. Patrick Henry, *New Directions in new Testament Study* (PhiladelphiaL: Westminster Press, 1979), p58.

15. *Ibid.*, p59.

16. A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977), p35.

17. Gerald Bray, *Creeds, Councils and Christ* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1984), p25.

18. Thiselton, *The Two Horizons,* p11.

19. Enrst Fuchs, "Response to the American Discussion" *The New Hermeneutic*, p235-6.

20. *Ibid.*, p236.

21. Thiselton, *The Two Horizons,* p14.

22. *Ibid.*, p16.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. Edgar V. McKnight, *Meaning in Texts: the historical shaping of a Narrative Hermeneutics* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), p72.

26. Thiselton, *The Two Horizions,* p343.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p23.

30. John Warwick Montgomery, *Crisis in Lutheran Theology* (Bethany Fellowship, Inc., 1973), Vol. I, p61.

31. Thiselton, *The Two Horisons*, p212-3. *另見* R. A. Johnson, *The Origins of Demythologizing*, p33-4.

32. *Ibid.*

33. John Warwick Montgomery, *Crisis in Lutheran Theology,* p63.

34. *Ibid.*, p62.

35. Thilselton, *The Two Horisons,* p115.

36. *Ibid.*, p115-6.

37. *Ibid.*, p116.

38. B. A. Gerrish, "Doctor Martin Luther Subjectivity and Doctrine in the Lutheran Reformation" in *Seven-headed Luther: Essays in Commemoration of a Quincentenary 1483-1983*, ed. by Peter Newman Brooks (Oxford: Clarnedon Press, 1983), p15.

註釋：
第二章： 為甚麼是路德

1. B. A. Gerrish, "Doctor Martin Luther Subjectivity and Doctrine in the Lutheran Reformation" in *Seven-headed Luther: Essays in Commemoration of a Quincentenary 1483-1983*, ed. by Peter Newman Brooks (Oxford: Clarendon Press, 1983), p15.

2. John M. Todd, *Martin Luther: A Biographical Study* (London: Burns & Oates, 1964), pxvi.

3. John R. Loeschen, *Wrestling with Luther: An Introduction to the Study of His Thought* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1976), p15. 另見下註釋 17。

4. Paul Tillich, *Perspective on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology* (New York: Harper and Row Pub., 1967), p224.

5. H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology* (London: James Nisbet Co, 1937), p137. 另見奧爾森著(Roger E. Olson)（吳瑞誠、徐成德譯），《神學的故事》（臺灣：校園書房，2002 年），頁 651-657。

6. Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* Eng. Tr. by Robert Schultz (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), p219.

7. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, p145.

8. *Ibid*., p145

9. Mackintosh, p141.

10. *Ibid*., p138.

11. Bernhard Lohse, *Martin Luther*, p219.

12. *Ibid*., p220

13. Carl E. Braaten, *Justification: The Article by Which the Church Stands or Falls* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), p14.

14. *Ibid*.

15. Walter F Bense, "Introduction" in Karl Holl's *What did Luther Understand by Religion?* ed. by James Luther Adams and Walter F Bense (Philadelphia: Fortress Press, 1977), p1.

16. *Ibid*., *另見* Adolf von Harnack and Hans Lietzmann, *Karl Holl: Zwei Gedachtnisreden* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1926), pp.12-12.

17. Lohse, *Martin Luther*, p238. 另見容漢斯(鄧肇明譯)，〈《路德全集》－－魏瑪版的起、用途及意義文章〉，《神學與生活：路德與亞洲處境》，神學年刊第廿五期特刊（香港信義神學院，2002 年）頁 73-95，進一步介紹魏瑪版《路德全集》。Helmar Junghans, "The History, Use and Significance of the Weimar Luther Edition" in *Theology and Life: Luther in Asian Context* No 25, special edition, (Hong Kong: Lutheran Theological Seminary, 2002), pp43-71.

18. 容漢斯， 頁 78。

19. James Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism* (London: Marshall Morgan & Scott, 1982), p111.

20. Bense, "Introduction" in *Karl Holl's What did Luthe understand by Religion?*, p2.

21. Lohse, *Martin Luther*, p224.
22. *Ibid*.
23. *Ibid*., p225-6.
24. *Ibid*., p227.
25. Braaten, *Justification*, p13.
26. *Ibid*.
27. Eberhard Jungel, *The Freedom of A Christian: Luther's Significance for Contemporary Theology* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988), p15.
28. *Ibid*., p17.
29. *Ibid*., p22.
30. Wood, *Captive to the Word*, p75. *另見* H. S. Nash "Hermeneutics" in *New Schaff-Herzog Encyclopeadia of Religion Knowledge*, ed. S. M Jackson et. al. (New York, 1908-12), Vol. 4. p244.
31. Robert M. Grant, *The Bible in the Church: A Short History of Interpretation* (1954), pp116-7.
32. Skevington Wood, *Captive to the Word: Martin Luther: Doctor of Sacred Scripture* (The Paternoster Press, 1969), p75.
33. B. A. Gerrish, *Seven-headed Luther*, p4.
34. 羅倫培登(Roland Baiton)（古樂人、陸中石譯），《這是我的立場》（香港：道聲出版社，1987 年）頁 51。本書是 Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon & Cokesbury, 1950) 的中譯。
35. B. A. Gerrish, *Seven-headed Luther*, p7.

註釋：

第三章　　馬丁路德：英雄莫論出身

1. E. G. Schwiebert *Luther and His Times: The Reformation from A New Perspective* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1950), p103-4. 另見何禮魁(H. H. Holmquist) 《馬丁路德傳》（香港：道聲出版社，1972 年）頁 3。*另見* J. H. Merle D'Aubigne, *The Life and Times of Martin Luther* (Chicago Moody Press, 1978)
2. Ian Siggins *Luther and His Mother* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), p27, p46. 另見 Martin Brecht *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521* Vol. 1 Eng. Tr. by James L Schaaf (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p2, p479.　香港路德學者楊慶球也認為馬丁路德母親名叫琳德曼，唯沒有列示出處。見楊慶球著，《馬丁路德研究》（香港：基督出版社，2002 年），頁 6。）
3. *Ibid*., p45.
4. *Ibid*., p45-6.
5. WA, Br 5, 287, n.14. *另見* H. E. Jacobs *Martin Luther: The Hero of the Reformation 1483-1546* (New York: G. P. Putnam's Sons; London: knicherbocker, 1902), p7.
6. Siggins *Luther and His Mother*, p47.
7. *Ibid.*
8. WA. Tr. 5, 139:#5428
9. Schwiebert *Luther and His Times*, p104. 另見 the *Liber Decanorum*, p33
10. *ibid*
11. James M. Kittelson, *Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), p32.
12. *Ibid*.

13. *Ibid*.
14. Ian Siggins, *Luther and His Mother*, p47.
15. *Ibid*, p46.
16. Schwiebert, *Luther and His Times*, p106.
17. *Ibid*.
18. *Corpus Reformatiorum(C. R.)*, ed. C. G. Bretschneider and H. E. Bindsei, Halle, 1834-1860, VI, p156-7.
19. Schwiebert, *Luther and His Times*, p109.
20. Siggins *Luther and His Mother*, p48-9.
21. Schwiebert, *Luther and his Times*, p109.
22. *Ibid*., p107.
23. WATr 5, 254: #5571.
24. Schwiebert, p109.
25. Kittelson, *Luther the Reformer*, p32.
26. Walter von Loewenich, *Martin Luther: the Man and His Work* (Minneapolis:Augsburg Publishing House, 1983), p39.
27. Kittelson, *Luther the Reformer*, p34.
28. *Ibid*., p35.
29. *Ibid*.
30. Schwiebert, *Luther and His Times*, p111.
31. Loewenich, *Martin Luther*, p44.
32. Schwiebert, p111.
33. Loewenich, p44.
34. Kittelson, p37. 另見布雷赫特，頁 16 簡介《共同生活兄弟會》，以及 Schwiebert，頁 119。For a brief description of Brethren of the Common Life (*Fratres Communis Vitae*) *see* Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521* Vol. 1 Eng. Tr. by James L Schaaf (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p16; Schwiebert, p119.
35. Schwiebert, p118-9.
36. WA 38, 105, 8. *另見* Loewenich, p44.
37. Kittelson, p37.
38. Skevington Wood, *Captive to the Word*, p13.
39. *Ibid*.
40. *Ibid*., p14. *另見* Schwiebert, p121.
41. WATR 1116, AE. 54. 13-14. No. 118. cf. Wood, *Captive to the Word*, p15; Schwiebert, p121.
42. Schwiebert, p122.
43. Wood, p15. cf. M. Reu, *Luther's German Bible* (Columbus, Ohio, 1934).
44. Schwiebert, p119. *cf*. Wood, p17.
45. Siggins, *Luther and His Mother*, p46.
46. WA 8, 573,24.
47. CR 6,156.
48. Scheel, *Martin Luther*, Vol. I, p101. *另見* Schwiebert, p124.
49. Schwiebert, p124.
50. Siggins, p50. *cf*. Mattles, "Luthers mutterlich Abstammung," p217.
51. *Ibid*., p50. 比較谷勒本《教會歷史》（香港：道聲出版社，1965 年）頁 284。
52. Kittelson, p39.

53. Schwiebert, p125. *另見* Martin Brecht *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521* Vol. 1 Eng. Tr. by James L Schaaf (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p20.

54. Siggins, p51.

55. WA, Br 1, 10 and 15:#3 and 5.

56. Siggins, p52.

57. Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, p20-21.

58. Ibid. p21-2. *另見* Martin Brecht *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521* Vol. 1 Eng. Tr. by James L Schaaf (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p19, 21.

59. Martin Brecht *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521* Vol. 1 Eng. Tr. by James L Schaaf (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p2 p9.

註釋：

第四章　　馬丁路德：信仰意識

1. Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* (Edinburgh:T. & T. Clark; Philadelphia:Fortress Press 1986), p200-201.

2. Kittelson, *Luther the Reformer* (Minneapolis:Augsburg Publishing House, 1986), p17.

3. *Ibid*.

4. *Ibid*.

5. Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: Norton, 1958); Der junge Mann Luther (Reinbek: 1970)

6. Philip G. Zimbardo, *Psychology and Life*. co-author Floyd L. Ruch, 9th ed. (Illinois: Scoot, Foresman & Co., 1975), p417-9.

7. Roger A. Johnson ed. *Psychohistory and Religion: the Case of Young Man Luther* (Philadelphia: Fortress Press, 1977.

8. Brian Anthony Farrel, *The Standing of Psychoanalysis* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p210.

9. *Ibid*.

10. Robert Jay Lifton, "On Psychohistory" in *Psycho-analysis and Contemporary Science: An Annual of Integrative and Interdisciplinary Studies*, ed. Robert R. Holt and Emanuel Peterfreund, (New York: The Macmillan Co., 1972), Vol 1, 1972, p362.

11. *Ibid*., p363.

12. *Ibid*, p356.

13. Lohse, p26-7, *also* p236.

14. Loewenich, *Martin Luther: the Man and His Work*. p25.

15. Kittelson, *Luther the Reformer*, p40

16. Ian Siggins, *Luther and His Mother*, p53-70. Material for this portion is chiefly taken from Siggins with comparison with other that dealt with the similar themes.

17. *Ibid*., p53.

18. Loewenich, p26.

19. Siggins, p57.

20. *Ibid*.

21. *Ibid*., p55.

22. *Ibid*., p59-60.

23. *Ibid*., p61.

24. Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abington & Cokersbury, 1950), pp21-2.

25. Karl Holl, *What Did Luther Understand by Religion?*, pp17-9.

26. *Ibid*., p18.

27. *Ibid*., p17.

28. *Ibid*., p18.

29. *Ibid*., p19.

30. *Ibid*., pp22-3.
31. Siggins, p61.
32. *Ibid*.
33. *Ibid*., p62.
34. *Ibid*., p65.
35. *Ibid*., p66.
36. Kittelson, *Luther the Reformer*, p34.
37. Siggins, p66.
38. Roland H. Bainton, *Here I Stand: A life of Martin Luther*, p22
39. Kittelson, p41.
40. Bainton, p22.
41. *Ibid*.
42. Kittelson, p43.
43. Bainton, p24.
44. *Ibid*.
45. *Ibid*.
46. Kittelson, p43.

註釋：

第五章： **馬丁路德：大學年**

1. Loewenich, *Martin Luther the Man and His work*, p46.
2. Schwiebert, *Luther and His Times*, p129.
3. *Ibid*.
4. Kittelson, *Luther the Reformer*, p44.
5. *Ibid*.
6. Schwiebert, *p131*.
7. *Ibid*.
8. James Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, p32. *cf* Schwiebert, p132.
9. Lohse, Martin Luther: *An Introduction to His Life and Work*, p22.
10. Loewenich, *Martin Luther: the Man and His Work*, p47.
11. *Ibid*., p48
12. *C. R*., VI. 157.
13. Schwiebert, p135.
14. J. Bronowski and Bruch Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*, (Pelicann Book, n.a.), p104.
15. Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*. (New York: Basil Blackwell, 1987), pp69-85.
16. Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, (London: George Allen & Unwin, 1946), pp4652-463.
17. F.W. Garforth, *The Scope of Philosophy* (London: Longman Group, 1971), pp22-23.
18. *Ibid*., p23.
19. *Ibid*., p56.
20. *Ibid*., p176.
21. *Ibid*., pp70-71.
22. 這段取自 Garforth 討論阿奎那思想的部份。 Material of this section is taken from Garforth's discussion of St. Thomas Aquinas, pp70-82.
23. Frank Thilly, *A History of Philosophy* (New York: Henry Holt & Co., 1925), pp207-9.
24. *Ibid*.
25. Gillian R. Evans, "Partistic and Medieval Theology" in *The History of Christian Theology*, Paul Avis, ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), Vol. I, p94.
26. *Ibid*., p77, also p94.

27. *Frank Thilly*, p208.

28. Gillian R. Evans "Partistic and Medieval Theology" in *The History of Chrristian Theology*, Paul Avis, ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986) Vol. I p81-82.

29. *Ibid*., p83.

30. Seymour G. Martin, et al. *A History of Philosophy* (New York: F S Crofts & Co., 1947), p314.

31. Frank Thilly, p214. Discussion of Occam in this section is taken from Frank Thilly with consultation with others.

32. Alister E. McGrath "The Renaissance Background" in *The History of Christian Theology*, Paul Avis, ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing co., 1986), Vol. I, p107-8.

註釋：

第六章： 馬丁路德：修道士

1. Kittelson, p49. 歐洲教育制度下，攻讀法律、或者是醫學、或者是讀神學之前，學生入學資必須要先有一個文學士學位。路德的原意是想要繼續攻法律。

2. Loewenich, p53.

3. Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation, 1483-1521*. Translated by James L. Schaaf from *Martin Luther: Sein Weg zur Reformation 1483-1521*. (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p48. *另見* Ian Siggins, p67.

4. WATR 2, no 2788b.

5. Ian Siggins, p67. *cf.* Martin Brecht, vol., 1, pp46-50.

6. Roland Bainton, p25.

7. Ian Siggins, p66.

8. WATR I, 46; no. 119; WATR 5, no. 6428; AE 54:14-15.

9. WA 40/1: 315, 2.

10. *C. R.* 6, p158.

11. Otto Scheel, *Martin Luther*, I, p249-250. cf. Schwiebert, p141.

12. Loewenich, p53.

13. Siggins, p67.

14. Otto Scheel, *Martin Luther*, I p249-250. 另外，當日事件的發生經過誰也無從確定；若是路德誠如多數書本認為的確遭雷電擊中，應該早就逝世了。德國夏天大概從四、五月開始，國內有些地方，常有猝然烏雲密佈，然後雷電交加，所以馬丁路德這種經驗是很多德國人都有經歷過。若前兩章所云路德的啟信歷程屬正確，我們就不難理喻，路德認為那一次的經驗是上帝救了他免於一死：是上帝呼召他的一個印證。這件事情給他很大激勵，認為上帝在呼召他，所以他就決定進修道院，一生事奉上帝。

15. Loewenich, p55.

16. WA 8:573; AE 48:322

17. WABr 2:384, 79; AE 48:300-301.

18. Roland Bainton, p25.

19. WA 8:573, 20; AE 48:331.

20. Loewenich, p58. *另見* Siggins, p67.

21. Kittelson, p50.

22. *Ibid*., p51.

23. WATR 4, no. 4707.

24. *Ibid*.

25. Loewenich, p57. 另見何禮魁(Holmquist, H. H.)著，《馬丁路德傳》（香港：道聲出版社，1972 年），頁 24。

26. Kittelson, p53.

27. Schwiebert, p146.

28. WART I, no. 116; AE 54:14.

29. WART II, 133-134, no 1558.

30. Loewenich, p63.

31. *Ibid*.
32. WATR 1, no. 116; AE 54:14.
33. Kittelson, p67.
34. Wood, Captive to the Wrod, p36.
35. WABr. I:66.
36. WATR. 2.575. no 25442.
37. 本段資取自俄坎的《對話錄》I. 2. i。
38. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig, 1930), Vol. III, p724.
39. Lohse, p27.
40. *Ibid*.
41. WABr 1:17, 40.
42. Lohse, p27.
43. *Ibid*.
44. *Ibid*, p28.
45. Schwiebert, p149.
46. Lohse, p28.
47. WA 9:29ff.
48. WA 9:29, 3.
49. WA 9:6, 10.
50. Loewenich, p32.
51. *Ibid*.
52. *Ibid*, p67.
53. Jame Atkinson, p62.
54. *Ibid*.
55. WATR 2. no. 2494.
56. Schwiebert, p149.
57. Lohse, p28.
58. Loewenich, p67-8.
59. Kittelson, p79.
60. Loewenich, p71.
61. Lohse, p28.

註釋：
�七章：馬丁路德：**屬靈煉驗**

1. Schwiebert, p149.
2. WATR 5:654-655. 另見 Atkinson, p67.
3. Kittelson, p83. 另見 Martin Brecht, Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521 p125
4. WA 30:III, 386,30; AE 34:103.
5. Kittelson, p85. 另見 Martin Brecht, Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521 p126
6. Schwiebert, p149.
7. Kittelson, p85.
8. Ibid.
9. Lohse, p28.
10. 在其傳統德文含義中，“Anfechtung” (複數形式為“Anfechtungen”)一詞簡單地意味著“誘惑”。在路德研究界中，然而，它多地指人內心精神和良心的嚴重折磨、挫傷或折騰。這個術語在英文用語通常是無需翻譯，直接用德文即可。惟中文方面卻把 Anfechtung 釋為屬靈精神或的試煉、試驗、煉驗、試探、痛苦、苦難、攻擊、焦慮、挫傷等，視路得追究此

Anfechtung 的經歷探堪其是否源自個人自身的罪，或源自世界、他人和魔鬼，或更甚至是否源自上帝，以致同人類以試探(Anfechtung)搏鬥而其實是人類在和上帝摔角，且在不斷試探下之沒完沒了攻擊的折騰，路得形容是基督徒學習的一種被動、完全降服的信心，一種與基督同死的屬靈煉驗。爾後精神科與心理治療學界於 1993 年 Edwin Shneidman 首創 psychache(心靈的痛苦)一字，其定義範內表層意思貌似 Anfechtung. （按：靈魂的煉驗從其定義範圍而視可能是路德閱自 4 Maccabees 13:15 ψυχης αγων 所籠蓋的含義包括斗爭、攻擊、搏擊、試驗、煉驗、試探、痛苦、苦難、攻擊、焦慮、挫傷等，即深慟其靈魂；惟此希臘聯綿辭字在希臘七十士譯(LXX)本只用過一次。）

11. Skevington Wood, Captive to the Word, p22.
12. Schwiebert, p151.
13. AE. 27:73; also E. A. III, 20
14. WART 1, no.518, p. 240, 24; AE 54:95.
15. Kittelson, p56.
16. AE. 34:336.
17. Loewenich. p73.
18 Kittelson, p55-56.
19. Ibid., p19.
20. WA I:558.
21. Siggins, p67-68.
22. Ibid.
23. Ibid.
24. Ibid., p69.
25. Lohse, p23.
26. Kittelson, p70.
27. Ibid., p69.
28. WA 18:685; AE 33:139.
29. Kittelson, p74.
30. Atkinson, p41.
31. Ibid., p42.
32. Ibid., p43.
33. Jacob Bronowski, The Western Intellectual Tradition, p94. The following material is taken from this writing.
34. Alister E. McGrath, Justification by Faith:What It Means to Us Today, (Grand Rapids:Zondervan Academie Publishing House, 1988), pp49-50. cf.Kittelson, p73ff.
35. Kittelson, p73.
36. Ibid.
37. McGrath, p50.
38. Ibid.
39. Kittelson, p80.
40. Loewenich, p73-76.
41. McGrath, p50.
42. Loewenich, p78.
43. Aldof von Harnack has a good discussion of St. Augustine's view on justification in Harnack's History of Dogma (Boston, 1903), vol. V. 207-210.
44. Loewenich, p78.
45. WART 1, no. 347; AE 54:49.
46. Eric W. Gritsch in his footnote LA 41.19. cf.Boehmer, Luthers erste Vorlesung (1924), p3. 另見 Schwiebert, p282.
47. WA 3:1. cf. John Oldecop, Chronik des johan Oldecop, ed. Karl Euling, Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, vol. 190 (Tubingen: Litterarischer vierein in Stuttgart, 1891), p45.

48. Schwiebert, p282-283.
49. Manfred Eigen and Ruthild Winkler, Laws of the Game: How the Principles of Nature Govern Chance. Translated into English by Robert and Rita Kimber. (Penguin Books, 1983), p302.
50. Skevington Wood, Captive to the Word, p42.
51. WA 3; 4; AE 10; 11.

52. Schwiebert, p283.
53. Lohse, p101-102.
54. Atkinson, p91.
55. Loewenich, p93.
56. Lohse, p146.
57. Ibid.
58. Ibid.
59. Ibid., p147.
60. Erich Vogelsang, Die Anfange von Luthers Christologie nach des ersten Vorlesung. (Berlin:1920),p50. 另見 Wood, p46.
61. Wood, Captive to the Word, p46.
62. Ibid.
63. Ibid.
64. WA 3:155, 17ff.
65. WA 3:462. 26.
66. WA 3:463, 21-8.

註釋：
第八章：馬丁路德：福音的再發現

1. AE. 54:309 no. 4007. As in Wood, Captive to the Word, p46.
2. Wood, Captive to the Word, p47.
3. AE. 10:395ff.
4. Erich Vogelsang, Anfange von Luthers Christologie, p. 59. 另見 Schwiebert, p287, and also Loewenich, p89.
5. WA. 3:458; AE. 10:402.
6. WA. 3:458; AE. 10:402.
7. WA. 3:458; AE. 10:402.
8. WA. 3:465; AE. 10:407.
9. WA. 3:465; AE, 10:407.
10. WA. 3:458; AE, 10:402.
11. Kittelson, p89.
12. Ibid.
13. Loewenich, p94.
14. In chapter one of this paper.
15. Lohse, p147.
16. Ibid.
17. Bainton, p41.
18. WA 3:258.
19. WA 3:259.
20. Atkinson, p108.
21. Ibid., p109.
22. 本篇軼事之素材，乃綜合研讀 Atkinson, Loewenich, 與及路德撰著《羅馬書註釋》commentary on the Romans, Tr, by J. Theodore Mueller.

23. WA 56:220; AE 25:204-206.
24. K A. Meissinger, Luthers Exegese, pp.38-39. 另見 Schwiebert, p281.
25. Schwiebert, p281.
26. Schwiebert, p283.
27. Wood, Captive to the Word, pp78-79.
28. Ibid.
29. cf. chapter seven of this paper.
30. John Montgomery, Crisis in Lutheran Theology, Vol. pp65-66.
31. Ibid., p66.
32. Wood, Captive to the Word, p83.
33. Ibid.
34. WA 56:157;AE 25:135.
35. Lohse, p148.
36. WA 56:158-9. cf. Martin Luther, Commentary on Romans, tr. by J. Theodore Mueller, pp28-29.
37. WA 56:226, 23; AE 25:210-211.
38. WA 56:269, 2; AE 25:257.
39. WA 56:272, 16; AE 25:260.
40. Lohse, pp148-9.
41. Ibid., p150.
42. John Dillenberger, "Introduction" in Martin Luther: Selections from His Writings, (New York: Anchor Book, 1961) ppxvii-xviii.
43. Hendrix, p18.
44. The full text of the Preface is found in Vol 54, 186ff of the Weimarer Ausgabe. The English version of the same Preface is found in AE vol 14 336ff.
45. AE 54:193-4. no. 3232c.
46. AE 54:308-9. no. 4007.
47. Skevington Wood, Captive to the Word, p53.
48. AE 54:442-3, no. 5518.
49. Lohse, p29.
50. Ibid., p147.
51. Ibid., p151.
52. Loewenich, p89.
53. Erich Vogelsang, Die Anfage von Luthers Christologie, p48ff. 另見 Loewencih, p49ff, 402. cf. Schwiebert, p287.
54. Loewenich, p89.
55. Ibid., p89-90. 另見 WA 3 & 4.
56. Wood, Captive to the Word, p47.
57. Atkinson, The Great Light, (Paternoster: 1969) p47.

註釋：

第九章：馬丁路德：福音

1. Martin Brecht, Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521. Translated into English by James L. Shaaf (Philadelphia: Fortress, 1985),pp222-223.
2. Ibid., p222.
3. Ibid., p201. cf p197 of the German edition.

4. Scott H. Hendrix, Luther and the Papacy: Stages in A Reformation Conflict. (Philadelphia:Fortress, 1981), p2.
5. Ibid., p7.
6. Ibid., px.
7. Ibid., pp17-18.
8. Bernhard Lohse, Martin Luther: An Introduction to His Life and Word, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), pp43-44.

9. Ibid., p234.
10. Ibid., p150.
11. WA. 54. 186. 另見 Loewenich, p85.
12. E. Kaisemann, Commentary on Romans. Translated into English by Geoggrey W Bromiley from An Die Romer (Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1980), p26.
13. Ibid., p28.
14. WA. 54. 186ff; AE. 14. 336ff.
15. Alister McGrath, Justification by Faith: What it means to us today. (Michagian:Zonderbvan Academic Books, 1988), p50.
16. Paul Althaus. The Theology of Martin Luther. (Philadelphia: Fortress Press, 1966), p226-7.
17. Carl E. Braaten. Justification by Faith: The Article by which the Church Stands or Falls. (Minneapolis: Fortress Press, 1990), p23.
18. "We are considered righteous on account of Christ" WA 39. 1, 83; LW 34, 153 cf. WA 39. 1, 97; LW 34, 166.
19. Braaten, Justification, p23.
20. WA 39, 1, 82; LW 34, 151ff.
21. WA 39, 1, 82; LW 34, 151. WA 40. 1, 41; cf LW 26, 14.
22. Paul Althaus, The Theology of Martin Luther, p230.
23. Ibid., p231.
24. Ibid., p231.
25. WA 40. 1, 165, 233, 235; LW 26, 89, 132, 134.
26. WA 40. 1, 229; cf. LW 26, 130.
27. Paul Althaus, The Theology of Martin Luther, p231.
28. Braaten, Justification, p26.
29. Paul Althaus, The Theology of Martin Luther, p226.
30. WA 39. II, 202; LW 34, 320.
31. WA 2. 495; LW 27, 227. WA 39.1, 252
32. for example in his "The Disputation Concerning Justification of 1536 "we find this, "We are justified daily be the unmerited forgiveness of sins and by the justification of God's mercy." 另見 WA 39.1, 98; LW 34, 167.
33. J. A. Ziesler, The Meaning of Righteousness in Paul: A linguistic and Theological Enquiry. (Cambridge University Press, 1972), 128-210.
34. Ibid., p16.
35. J. Weiss, Earliest Christianity (English Translation in 2 Vols.; New Yord: Harper and Row), II, p499.
36. H. Ridderbos, Paul: An Outline of his Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1977 and London: S.P.C.K., 1977), p175.
37. Nigel Turner, Christian Words (Nashville: Thomas Nelson Publisher and T. & T. Clark, 1981), p243.
38. Anthony C. Thiselton, Two Horizons:New Testament Hermeneutics and Philosophical Description (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p419.

39. Thiselton, Two Horizons, p420.
40. Ibid.
41. Ibid., p422.
42. Ibid.
43. N. Turner, Christian Words, p241.
44. McGrath, Justification by Faith, p56-7.
45. Ibid., p57.
46. Braaten, Justification, p24.
47. McGrath, Justification by Faith, p66.
48. Ibid.
49. Braaten, Justification, p24.
50. Ibid.
51. McGrath, Justification by Faith, p140.
52. Braaten, Justification, p92.

註釋：

註釋：

第十章：馬丁路德：宗教改革

1. 米高•育華博士其人（The Very Right Reverend Doctor Mikko Juva）乃芬蘭福音信義會之榮休總主教。彼學貫中西、博古通今，兼具哲學與神學雙料博士學位。在彼卓越不凡之學術與事奉生涯中，曾歷任土庫大會芬蘭歷史教授、赫爾辛基大學芬蘭暨斯堪地那維亞教會史教授。後因德高望重，榮任赫爾辛基大學校長（Rector）及校監（Chancellor）。此外，彼於 1970 年至 1977 年間高票當選並出任世界路德宗聯會（LWF）主席，繼而於 1978 年至 1983 年間膺選為芬蘭福音信義會總主教。 2. "European Reformation in its Historical Setting",「歷史背景下的歐洲宗教改革」，此乃 1988 年 10 月 21 日育華教授於香港信義宗神學院執掌教鞭時之週會講稿；後轉載於香港信義宗神學院所出版之學術期刊《神學與生活》1988 年第 11 期，頁 35－45。
3. Ibid., p35-36.
4. Ibid., P36-37.
5. Ibid., p37.
6. Ibid., p38.
7. Ibid., p38-39
8. Ibid., p39.
9. Ibid., p45.
10. cf. Luther's Trestise on Good Works.

註釋：

第十一章：結語

1. Paul Althaus, The Theology of Martin Luther, p79.
2. Ibid.
3. Ibid., p80.
4. WA 46:414.
5. Fred W. Meuser, Luther the Preacher, p12.
6. Ibid., p29
7. Skevington, Captive to the Word, p77-78.

8. 有輯頗為有趣的軼事，據 1990 年 11 月《世界路德宗聯會通訊》第 11 期轉載《世界週報》的調查報告顯示，馬丁路德及其胞弟雅各路德約有 3,000 名直系後裔，分佈於美國、東德、西德、義大利及芬蘭等地。這些後裔多從事醫師、農夫、工匠與科學家等職業，惟亦有少數不肖子孫。

9. WATR 3, no. 3711.

參 考 文 獻

首要文獻

WA Luther, Martin. Werke; Kritische Gesamtausgabe. 58 vols. Weimar: Bohlau, 1883ff. This is the largest and usually the best edition of Luther's work. The WA consists of four parts: Writing (WA); Letter (WA Br); Table Talk (WA TR); and the German Bible (WA DB). The collection began in 1883 and by now only the first part containing the "writing"is not yet finished. It is hoped that it will be completed in the foreseeable future.

AE Luther's Works. American Edition. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann. Vols 1-30, St. Louis: Concordia Publishing House, 1955--, Vols. 31-58, Philadelphia: Fortress Press, 1957--.

參考書目

Atkinson, James. *Martin Luther and the Birth of Protestantism*. London: Marshall Morgan & Scott, 1968, 1982.

------ *The Great Light*. London: The Paternoster Press, 1969.

Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Translated by Robert C. Schultz from German *Die Theologie Martin Luthers*. Philadelphia: Fortress Press, 1966. 本中譯版：《馬丁路德的神學》 保羅．阿爾托依茲著；段琦、孫善玲譯，中華信義神學院，1998.

Avis, Paul, ed. *The History of Christian Theology*: *The Science of Theology*. Vol. I. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.

Aulén, Gustaf, *The Faith of the Christian Church*, trans. by Erich H. Wahlstrom. Philadelphia: Fortress Press, 1960. 本中譯版：《督教之信仰》 奧連著；謝靈王、敬軒譯，信義宗聯合出版部印行, 1954

Bainton, Roland H. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. New York: Abingdon & Cokesbury, 1950. 本書中譯版：《這是我的立場：馬丁路德傳記》 羅倫培登著；古樂人、陸中石 、譯，香港道聲出版社，1987，

Braaten, Carl E. *Justification: The Article by Which the Church Stands or Falls*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Bray, Gerald. *Creeds, Councils and Christ*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1984.

Brecht, Martin. *Martin Luther: His Road to Reformation, 1483-1521.* Translated by James L. Schaaf from German *Martin Luther: Sein Weg zur Reformation 1483-1521.* Philadelphia: Fortress Press, 1985

Brooks, Peter Newman, ed. *Seven-headed Luther: Essays In Commemoration of A Quincentenary 1483-1983*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Bronowski, Jacob, and Bruch Mazlish. *The Western Intellectual Tradition*. Pelican Book, n.a.

Buswell, J. Oliver, *Systematic Theology of the Christian Religion*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962.

Carson, D. A. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Cole, Roger, ed. *Current Issues in Linguistic Theory*. Indiana University Press, 1977.

Dillenberger, John. ed. *Martin Luther: Selections from His Writings*. New York: Anchor Books, 1961.

Dunnett, Walter M. *The Interpretation of Holy Scripture*. New York: Thomas Nelson Publishers, 1984.

Erikson, Erik H. *Young Man Luther: A Psychoanalysis and History.* New York: Norton, 1958.

Farrel, Brian Anthony, *The Standing of Psychoanalysis*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Garforth, F.W. *The Scope of Philosophy*. London: Longman Group, 1971.

Grant, Robert M. *The Bible in the Church: A Short History of Interpretation*, 1954.

Hendrix. Scoot H. *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflic*t. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

Henry, Patrick. *New Directions in New Testament Study*. Philadelphia: Westminster Press, 1979.

Holl, Karl. *What did Luther Understand by Religion?* ed. By James Luther Adams and Walter Bense. Eng. Tr. by Fred W. Meuser and Walter R. Wietzke. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Johnson, Roger A. ed. *Psychohistory and Religion: the Case of Young Man Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Jungel, Eberhard. *The Freedom of A Chritian: Luther's Significance for Contemporary Theology*. Eng. Tr. by Roy A. Harrisville. Minhneapolis: Augsburgh Publishing House, 1988.

Kasemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Translated by Geoffrey W. Bromiley from German 4th ed. *An Die Romer*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

Kittelson, James M. *Luther the Reformer: the Story of the Man and His career*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.

Lifton, Robert Jay, "On Psychohistory" in *Psychoanalysis and Contemporary Science: An Annual of Integrative and Interdisciplinary Studies*. ed. Robert R. Holt and Emanuel Peterfreund. New York: The Macmilln Company, Vol. 1, 1972.

Loeschen, John R. *Wrestling with Luther: An Introduction to the Study of His Thought*. St. louis: Concordia Publishing House, 1976.

Loewenich, Walther von. *Martin Luther: The Man and His Work*. Eng. Tr. by Lawrence W. Denef. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1982.

Lohse, Bernhard. *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work.* Eng. Tr. by Robert Schultz from *Martin Luther--Eine Einfuhrung in sein Leben und sein Werk.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1987.

Luther, Martin. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1976. 本書中譯版：《馬丁路德：羅馬書講義》，波克 編譯、李春旺譯，中華信義神學院，2006.

Mackintosh, Hugh Ross. *Types of Modern Theology*. London: James Nisbet, 1937.

Martin, Seymour G. and others. *A History of Philosophy*. New York: F. S Crofts & Co., 1947.

McGrath, Alister E. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. New York: Basil Blackwell, 1987

---- *Justification by Faith: What It Means to Us Today*. Grand Rapids: Zondervan Academie Publishing House, 1988.

McKnight, Edgar V. *Meaning in Texts: he Historical Shaping of A Narrative Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

Meissinger, K. A. *Luthers Exegese in der Fruehzeit.* Leipzig, 1910.

Meuser, Fred W. *Luther the Preacher.* Minneapolis: Augesburg Publishing House, 1983.

Mickelsen, A. Berkely. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977.

Montgomery, John Warwick. *Crisis in Lutheran Theology*. Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973. new ed. 2 Vols.

Neuhaus, Richard John. *Biblical Interpretation in Crisis*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989.

Olson, Roger E., *The Story of Christian Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999. 本書有中譯本：《神學的故事》，吳瑞誠、徐成德譯 臺灣：校園書房，2002.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1946.

Schlink, Edmund, *Theology of the Lutheran Confessions*, trans. by Paul F. Koehneke and Herbert J. A. Bouman. Philadelphia: Fortress Press, 1961.

Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Leipzig, 1938.

Scheel, Otto. *Martin Luther, Vom Katholizismus zur Reformation*. Tubingen, 1917. 2 Vols.

Schwiebert, E. G. *Luther and His Times: The Reformation from A New Perspective*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1950.

Siggins, Ian. *Luther and His Mother*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

Silva, Moises. *Has the Church Misread the Bible?*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Thilly, Frank. *A History of Philosophy*. New York: Henry Holt & Co., 1925.

Thiselthon, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980.

Tillich, Paul. *Perspective on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology*. New York: Harper and Row Publisher, 1967

Todd, John M. *Martin Luther: A Biographical Study*. London: Burns & Oates, 1964.

Turner, Nigel. *Christian Words*. Nashville: Thomas Nelson Publishers and T. & T. Clark, 1982.

Vogelsang, Erich, *Die Anfange von Luthers Christologie nach des ersten Vorlesung*. Berlin, 1929.

Wood, Skevington A. *Luther's Principles of Biblical Interpretation*. London: Tyndale, 1960

----- *Captive to the Word: Martin Luther: Doctor of Sacred Scripture*. The Paternoster Press, 1966.

Zimbardo, Phillip G. and Floyd L. Ruch *Psychology and Life*. Glenview: Scott, Foresman & Co., 1975

中文文獻

楊慶球著，《馬丁路德研究》（香港：基督出版社，2002 年

參考文章：

1. "European Reformation in its Historical Setting" by Dr. Mikko Juva. in *Thelogy and Life*. No. 11, 1988, Lutheran Theological Seminary, Hong Kong.
2. LW Information, No. 11, November 1990.